



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA CLÍNICA E CULTURA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA E CULTURA

VALÉRIA MACHADO RILHO

A erótica do luto

Brasília
2015

VALÉRIA MACHADO RILHO

A erótica do luto

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura, do Instituto de Psicologia, da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica e Cultura.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Daniela Chatelard

Brasília
2015

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura, pela oportunidade.

À minha orientadora, Prof^a. Dr^a. Daniela Scheikman Chatelard, pela presença respeitosa na justa medida que eu precisava.

À Prof^a. Dr^a. Ana Maria Medeiros da Costa, por me indicar os caminhos na psicanálise.

Aos demais membros da banca, Prof. Dr^a. Terezinha de Camargo Viana, e Prof^a. Dr^a. Márcia Teresa Portela de Carvalho, pelas colaborações com o debate da pesquisa.

Aos integrantes do grupo de pesquisa Psicanálise, subjetivação e cultura, especialmente a Fabíola Bertotti e Evandro Cherer, pelos estudos e amizade.

À Victória Dornelles, pela disponibilidade carinhosa.

Ao Enrico, Luigi e Carlo, cada qual a sua maneira me ensinou que é preciso fazer o luto.

Ao Francisco, pela companhia nessas e em outras travessias.

RESUMO

Na psicanálise, o texto freudiano *Luto e melancolia* constitui-se uma referência no tema do luto, a despeito da concepção sintética e enigmática de luto e de trabalho de luto que ele contém. O presente estudo tem como objetivo interrogar a concepção de luto apresentada por Freud no texto *Luto e melancolia*, mais especialmente no que diz respeito ao objeto do luto. Também, a partir do mesmo texto freudiano, visa a elucidar o processo de trabalho de luto e seu desdobramento em três tempos. O trabalho inicia através das representações sociais da morte na história do Ocidente e da ligação do tema da morte ao complexo paterno na obra freudiana. Evidencia a produção de clivagens do Eu no encontro com a morte e o sexo, bem como a construção da fantasia que daí deriva. Desdobra a erótica corporal através da pulsão, do amor e da identificação. Elucida a estrutura do luto no mito do pai da horda primordial no texto freudiano *Totem e tabu* e o luto do pai no texto *Moisés e a religião monoteísta*. E por fim, concebe os três tempos do trabalho de luto a partir da abordagem do tempo lógico de Lacan.

Palavras-chave: luto, erótica, morte, pai, identificação.

ABSTRACT

In psychoanalysis, Freud's text *Mourning and melancholia* constitutes a reference in the mourning theme, despite the brief and enigmatic conception of mourning and grief work it contains. The present study aims to interrogate the design of mourning presented by Freud in *Mourning and melancholia* text, more especially with regard to the object of the mourning. Likewise, from the same Freudian text, seeks to elucidate the grief work process and its unfolding in three stages. This work begins through the social representations of death in the West history and the theme of death connection to the father complex in Freud's work. Highlights the cleavages production of Ego in the appointment with death and sex, as well as the fantasy construction that derives from this. Unfolds the erotic of body through pulse, love and identification. Elucidates the mourning structure on the father of the primordial horde myth in Freud's *Totem and Taboo* text and the father mourning in *Moses and monotheism* text. And finally, conceives the three stages of grief work from Lacan's logical time approach.

Keywords: mourning, erotic, death, father, identification.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1 LUTO E MELANCOLIA	12
2 AS FIGURAS DA MORTE NA HISTÓRIA DO OCIDENTE	18
2.1 A morte domada	20
2.1.1 Todos morremos	20
2.1.2 A morte de si	21
2.2 A morte selvagem	22
2.2.1 A morte do outro	22
2.2.2 A morte interdita	25
3 A MORTE E O COMPLEXO PATERNO	28
4 SEXO E MORTE: AS CLIVAGENS DO EU	34
5 A ERÓTICA: IDENTIFICAÇÃO, AMOR E PULSÃO	45
6 O MITO DA HORDA PRIMEVA: O LUTO ESTRUTURAL	56
7 A RELIGIÃO MONOTEÍSTA: O LUTO DO PAI	66
8 FANTASIA E REPRESENTAÇÃO DO REAL	75
9 A TEMPORALIDADE DO LUTO	80
9.1 Os três tempos do luto	83
CONCLUSÃO	87
REFERÊNCIAS	92
APÊNDICE	98

INTRODUÇÃO

“Como saber se estamos diante de uma fantasia de suicídio ou da iminência de uma passagem ao ato?” Essa foi a pergunta lançada em uma das reuniões da equipe composta por psicólogos e psiquiatras na qual eu ingressara. Tal grupo psi integrava um serviço de saúde mais amplo que, por sua vez, se inseria numa instituição pública universitária. Nesse âmbito, a equipe psi se propunha a acolher membros da comunidade universitária que se encontravam em intenso sofrimento psíquico acompanhado de queixas depressivas e pensamentos de morte, própria ou de seu semelhante.

Em sua grande maioria, tratava-se de neuróticos que vivenciavam uma crise, o que indicava o fracasso do sintoma neurótico em sua função de organização subjetiva. Apresentavam angústia intensa, alguns de forma difusa; outros, angústia fóbica. Havia ainda aqueles que se autoinfligiam cortes no corpo, cuja angústia se apresentava no Outro. Mas, quase invariavelmente, o denominador comum era a queixa depressiva traduzida por um grande vazio existencial, por imensa vontade de se recolher do mundo enfiado sob as cobertas, por enorme vontade de desaparecer (às vezes com pensamentos suicidas), por abatimento e tristeza profundos, por desinteresse diante de tudo e de todos, etc. Frente a esse quadro, a proposta de intervenção da equipe se engajava na campanha de saúde pública de prevenção ao suicídio.

Desnecessário dizer que, em tal contexto, aquela pergunta,

aparentemente ingênua, caíra como uma bomba, dessas que espalham pedaços para todos os lados. Se sublinho sua aparência ingênua, não é porque eu já soubesse resposta para ela; mas, sim, porque a angústia que me afetou no momento imediatamente anterior, e que me empurrou a tomar a palavra, me fazia suspeitar do risco que corria. A bem da verdade, não era uma questão propriamente nova; ela já havia me ocorrido em reuniões anteriores. Contudo, sempre tratava de abafá-la; faltava-me coragem para expor meu desconhecimento no seio de um grupo no qual, como recém-chegada, estava às voltas de constituir uma transferência de trabalho. Além do que, integrar uma equipe que reunia psicólogos e psiquiatras em torno do problema do suicídio era uma experiência totalmente nova para mim. Isso, sem falar que, por circunstâncias institucionais, de entrada, havia sido designada como supervisora do trabalho da equipe. Mas, como me reconhecer num trabalho de intervenção orientado pelo discurso da saúde, o qual tem como valor não só a vida, mas a vida saudável? Esse era o meu impasse de então.

Como era de se esperar, também fui atingida pela força centrípeta do efeito bombástico de minha questão. Na ocasião, e durante dias, reverberaram, além de censuras, reações muito pouco amistosas. Certamente, eram reações ante o estranho que eu evocara naquele momento, e que só depois pude compreender como algo que dizia respeito ao retorno do recalado no grupo, qual seja, a erotização da morte.

“Quem nunca pensou em suicídio alguma vez na vida?” Ainda nessa mesma época, mas agora num contexto familiar, essa pergunta, enunciada com certo tom de banalização e mesmo descompromisso com as palavras que a adolescência permite, faria o contraponto com o “peso” da cena acima. Era o

contraponto que faltava para que eu pudesse dar voz e legitimidade às questões suscitadas pela escuta dos pacientes desse serviço.

O curioso era que a proposta de trabalho do serviço se inseria no discurso do movimento da década de setenta, iniciado nos Estados Unidos, que denunciava a recusa do luto e militava em prol da quebra do tabu do silêncio em torno da morte; discurso sério e reconhecido, formado por antropólogos, sociólogos, etnólogos, médicos e psicólogos. A morte torna-se loquaz e o trabalho de luto freudiano passa a ser prescrito como um processo necessário para se alcançar uma boa morte, uma morte digna, aceitável e humanizada. Isso vale para aquele que se vai e para aqueles que ficam. Inclusive, o que se vai não é mais denominado moribundo, mas paciente terminal.

Nessa perspectiva da medicalização da morte, da tecnologia dos transplantes de órgãos e das vitórias sobre as doenças, não haverá mais mortes prematuras. Como diz Ariès (2012), a morte chegará ao cabo de uma longa vida: morte certa, sem dúvida, mas não mais na hora incerta. Daí a importância adquirida pelo trabalho preventivo encampado pela área da saúde, pelo Estado e pela sociedade em geral. Trata-se de um saber de como evitar a morte indesejada, a má hora: previnem-se acidentes, doenças, suicídios; por via das dúvidas, também se fazem seguros de vida.

Não obstante, o que foi feito do erotismo que subverteu a ideia de morte que se faziam as mentalidades do período romântico, cenário que deu origem à versão de luto freudiana? Pois, segundo Ariès (2012), no imaginário dos séculos XVI a XVIII, tal qual o ato sexual, a morte aliou-se ao erotismo

para exprimir a ruptura da ordem da vida cotidiana e monótona; ruptura à Marquês de Sade. O maior testemunho disso encontra-se nas imagens e narrativas representativas da arte dessa época: cenas de suplícios, que misturavam dor e prazer; torturas executadas por carrascos atléticos nus; uniões místicas que aproximavam agonia e transe amoroso; a sublime união dos apaixonados na morte, etc.

Seria a estética gótica cultivada por adolescentes brasileiros no início do século XXI resquício desse erotismo subversor e gosto pelo macabro? Afinal, estes não só se vestiam de preto da cabeça aos pés, adornados com símbolos da morte, como também frequentavam os cemitérios à noite, como local de encontro e reunião.

De minha parte, ao iniciar o presente estudo, a título de preâmbulo, precisei passar pelos discursos sobre a morte que foram sendo construídos ao longo da história do Ocidente. Sabia onde queria chegar: demonstrar a posição ética que a concepção de luto freudiano contém. Buscava, nos trabalhos de Ariès (2012, 2014) sobre as atitudes do homem diante da morte, encontrar uma posição de fala a respeito de meu tema. De lá, quase não saí. Foi então que um sonho (vide Apêndice) me arrancou dessa posição de fascínio e silêncio angustiante, considerando a tarefa que tinha pela frente. A partir de então pude seguir, porém agora advertida do risco que corria ao abordar o tema da morte: o de produzir gozo no lugar do espectador. Se as cenas de violência, morte e destruição a ela associadas – assim como as narrativas produtoras dessas cenas – produzem gozo no lugar do espectador, deparava-me aqui com um obstáculo ético na abordagem de nossa pesquisa sobre a morte.

Por isso, propor o luto do objeto amado como paradigma do luto, como o fez Freud (1917a/1989) em *Luto e melancolia*, é antes de tudo o testemunho de um princípio ético. É renunciar à posição de gozo que a fala sobre a morte inevitavelmente produz para passar à posição de desejo que a erótica do luto enseja. Buscarei apreender a concepção freudiana de luto no mito do pai da horda, de *Totem e tabu*, e no romance histórico *Moisés e a religião monoteísta*. No mito, encontrarei o que chamei de luto estrutural; em *Moisés*, o luto do pai. Ao longo das idas e vindas entre *Totem e tabu* e *Moisés*, pude captar a temporalidade *a posteriori* do trabalho de luto, e concebê-lo em três tempos tomando como a abordagem do tempo lógico de Lacan.

Desse arriscado mergulho no tema da morte, um encontro inesperado aconteceu. Só isso já teria feito, para mim, valer este trabalho. O texto que segue é o reflexo do caminho que empreendi. Que o leitor me perdoe por fazê-lo me acompanhar por um caminho às vezes tortuoso.

1

LUTO E MELANCOLIA

Luto e melancolia (Freud, 1917a/1989), ainda hoje, é tido como o texto de referência sobre o luto na comunidade psicanalítica; coisa curiosa, considerando as dispersões e divergências que, depois de Freud, passaram a permear o meio analítico. O texto permaneceu intocável, atravessando o tempo e os analistas que fizeram escola, como Melanie Klein, Winnicott e Lacan, por exemplo.

De saída, Freud declara seu intento de explicitar a natureza patológica da melancolia através de sua comparação com o luto, tomado como um processo normal ante a perda. Mas, o que sabemos nós sobre o luto e seu mecanismo? Freud nos convida a tomá-lo como o já sabido, ou a agarrar sua mão e seguir suas palavras, o que dá no mesmo.

No decorrer do texto, suas hesitações e interrogações concentram-se em torno da melancolia; no que concerne ao luto, tudo lhe parece evidente, autoexplicativo e até natural. Guardadas as devidas semelhanças entre ambos, o luto não é considerado um estado patológico passível de tratamento; confiamos que, passado algum tempo, ele será superado sem deixar sequelas. Apesar dos graves desvios da conduta na vida, que o luto acarreta, esta só não é considerada patológica em razão de sabermos explicá-la muito bem.

Apesar do intenso penar que acompanha o lento processo de desligamento libidinal do objeto perdido, tal sofrimento nos parece inteiramente normal.

Contudo, as situações que disparam um ou outro estado são semelhantes. O luto, definido por Freud (1917a/1989), é “a reação frente à perda de uma pessoa amada ou de uma abstração que faça suas vezes, como a pátria, a liberdade, um ideal, etc” (p. 241). Porém, à raiz de idênticas influências, constata, em lugar de luto, em algumas pessoas se observa melancolia. Nestas, não atinamos discernir com precisão o que se perdeu, o que leva Freud a afirmar: “ele [o melancólico] sabe *a quem* perdeu, mas não *o que* se perdeu nele” (ibid., p. 243). E isso o leva à surpreendente conclusão: “Isto nos levaria a referir de algum modo a melancolia a uma perda de objeto subtraída da consciência, à diferença do luto, no qual não há nada inconsciente no que se refere à perda” (ibid., p. 243). Como assim, não há nada inconsciente no luto? Não há nada da ordem do insabido? Saberemos dizer o que se perde no luto? Freud diz que, em geral, o que se perde no luto é a pessoa amada, mas pode ser também algo que faça às vezes da pessoa amada. Saberemos dizer o que se perde na morte daqueles que amamos? Que lugar ocupa a pessoa amada na economia psíquica? Qual o estatuto do objeto amado em nossa subjetividade?

Frente a tais questões, nos absteremos de tomar o atalho da resposta *prêt-à-porter* que conduz da teoria do narcisismo ao amor e à identificação e dar o assunto por resolvido. Sabemos, com Freud (1914a/1989) e Lacan (1953-54/1983, 1949/1998), que o lugar do Eu se sustenta no olhar do outro (Eu ideal). Não obstante, o Eu não é somente o efeito reflexivo, tal qual ele se apreende na imagem do Eu ideal; ele é também o Eu dividido

[*Ichspaltung*], efeito do desmentido [*Verleugnung*], como veremos no caso da recusa da morte do outro, ou mesmo efeito disjuntivo do processo defensivo do sintoma (Freud, 1940a/1989), como demonstram os clássicos sintomas obsessivos que impelem o Eu a fazer e desfazer a ação substitutiva do desejo. Ademais, se o paradigma do luto é a reação diante da morte da pessoa amada, caberia ainda perguntar: que diferença faz o modo como se perde o objeto amado? E se o objeto não estiver realmente morto, mas apenas perdido como objeto de amor? Esse seria o caso da noiva abandonada, exemplo sugerido por Freud para exemplificar um tipo de perda de objeto de natureza mais ideal, em geral associada à melancolia. Que papel cumpriria a morte quando associada à perda do objeto amado?

Mais do que somente um estado caracterizado pelo afeto de aflição e dor, Freud define o luto como um trabalho a ser cumprido pelo enlutado em três tempos:

1) a recusa da morte do objeto amado ante o veredito da prova de realidade que declara a inexistência do objeto, e sentencia a retirada de toda a libido do enlace com este. Mesmo considerada compreensível, tal recusa pode produzir um afastamento da realidade e, inclusive, a presentificação do objeto na forma de uma transitória psicose alucinatória do desejo;

2) operação lenta e dolorosa, a ser executada peça por peça, de desligamento da libido investida no objeto; objeto perdido, segundo a prova de realidade, mas ainda existente no psíquico; pois, lembra Freud, o homem nunca abandona completamente as posições e satisfações libidinais antigas, que sobrevivem como fixações da libido. Cada uma das recordações e

expectativas ligadas ao objeto é cercada, sobreinvestida e nelas se consoma a retirada da libido;

3) o Eu torna-se novamente livre e desinibido para substituir por outro o objeto perdido.

Allouch (2004), em seu livro sobre o luto, denunciando o tabu erguido em torno de *Luto e melancolia*, rompe com esse longo tempo de silêncio respeitoso em torno deste, e disseca-o tal qual um hábil médico legista o faria. Examina exaustivamente, peça por peça, a versão de luto que subjaz à concepção de trabalho de luto freudiano: a prova de realidade, o objeto perdido e sua substituição, a psicose alucinatória do desejo, etc. Não nos deteremos aqui a refazer seu minucioso e instrutivo percurso pelos conceitos freudianos; para tal, remeto o leitor a sua obra.

Num primeiro momento, o que nos interessa destacar do estudo deste autor é sua perplexidade diante da promoção de um luto psicológico, o qual, mais do que consenso, se tornou um tabu, não somente no campo psi, como também no âmbito dos estudos da cultura, como sociologia e história.

No campo psi, tal concepção de luto atravessou os tempos e as fronteiras das escolas psicanalíticas e psicológicas. Ganhou dimensão tamanha a ponto de se tornar objeto de prescrição: “É preciso fazer o luto!” Nisso, todos concordam. O que, há de se convir, é um fato inédito na história do movimento psicanalítico, no mínimo.

No campo da história, isso também não é diferente. Gorer, em *Ni pleurs ni couronnes*, referindo-se a *Luto e melancolia*, reconhece:

A aflição é, evidentemente, uma experiência psíquica pessoal e o trabalho de luto um assunto psicológico. Mas sustento que o trabalho de luto é favorecido ou entravado conforme a sociedade trata em geral o enlutado [...] (Gorer citado por Allouch, 2004, p. 54).

Portanto, um luto solitário, a ser cumprido pelo enlutado consigo mesmo, é tomado em pé de igualdade ao histórico luto sociológico por um sociólogo do quilate de Geoffrey Gorer, reconhecido por historiadores de renome, como o pioneiro a denunciar a supressão do luto no Ocidente. Allouch observa que “Gorer se acha precisamente à beira de descobrir que a noção de trabalho de luto é o meio mesmo pelo qual se instala essa ausência que ele denuncia [a supressão do luto]” (Allouch, 2004, p. 54). De nossa parte, estaríamos mais inclinados a tomar o luto freudiano como um sintoma que veio em substituição ao luto social, e não como seu instrumento.

Derrubar o tabu do luto, que guardou e protegeu até então a versão de luto contida no trabalho de luto freudiano, essa será a empreitada a que se propõe Allouch (2004). Contudo, “derrubar o luto” ressoa um pouco forte em nossos ouvidos; carrega certo tom de denúncia, ou melhor, de uma morte anunciada. A bem da verdade, “derrubar o luto” já é uma interpretação nossa de sua declaração de intenções: “ressaltar uma outra versão do luto que a que está em uso no movimento psicanalítico há oitenta anos [...] *já que se trata de tornar amplamente caduca essa versão insatisfatória*” (Allouch, 2004, p. 19) (O grifo é nosso).

Não obstante o louvável trabalho que o autor desenvolve sobre o luto freudiano, a versão de luto lacaniana, bem como a versão de luto por ele

proposta, não podemos deixar de registrar o “complicado” convite que ele faz ao leitor na abertura de seu livro. Com isso, queremos dizer, que não se trata, para nós, de resguardar para Freud o lugar de pai idealizado; mas, justamente, de apontar que, quando se anuncia que se vai matar, o que se produz no outro, inevitavelmente, é a necessidade de salvar o pai. De nossa parte, se nos detemos nesse ponto, não é pelo prazer de fazer a crítica pela crítica, numa cega posição de identificação ao objeto que se critica. Essa é uma questão ética, que toca diretamente no ponto que iremos trabalhar a respeito da morte.

Assim, reposicionando-nos, aceitamos o convite de Allouch para, melhor seria dizer, reabrir a discussão de *Luto e melancolia* (Freud, 1917a/1989) com vistas a elucidar a concepção de luto proposta por Freud e as bases em que se assenta.

2

AS FIGURAS DA MORTE NA HISTÓRIA DO OCIDENTE

Sexo e morte sempre foram temas que ocuparam os humanos, desde o início dos tempos. Em torno deles, os homens produziram formas de representar o mundo (o Outro), das quais dependia a organização dos laços sociais. Os cientistas do campo cultural tomam as variações entre essas construções representacionais como traço diferencial entre culturas diversas e também entre tempos diversos numa mesma cultura. Freud (1913/1989) nomeou cosmovisões a esses sistemas de representação, e dividiu-os em três tipos: animista (ou mitológico), religioso e científico.

A seguir, tomaremos do historiador Ariès (2012, 2014) as representações da morte produzidas pela cultura ocidental. Seu ponto de partida é a imagem da morte da alta Idade Média, tida pelo autor como a atitude tradicional diante da morte. O ponto de chegada é a atitude de recusa do luto da sociedade moderna. Ou mais bem, deve ter sido o contrário; o autor partiu da constatação da interdição social que hoje recai sobre as manifestações de luto:

O “luto” foi, entretanto, até nossos dias, a dor por excelência cuja manifestação era legítima e necessária. As designações arcaicas da palavra dor [na língua francesa] – *douleur*, *dol* ou *doel* – permaneceram

na língua, mas com o sentido restrito que reconhecemos na palavra luto – *deuil*. Muito antes de ter recebido um nome, a dor diante da morte de alguém próximo já era a expressão mais violenta dos sentimentos mais espontâneos (Ariès, 2012, p. 227).

No prefácio, adverte o leitor que as transformações da atitude diante da morte ocorrem de forma extremamente lenta por sua própria natureza ou se situam entre longos períodos de imobilidade; dessa forma, elas passam despercebidas pelos contemporâneos, porque o tempo que as separa ultrapassa o de várias gerações e excede a capacidade da memória coletiva.

Os resultados de sua longa pesquisa sobre a história da morte no Ocidente foram organizados pelo autor em torno de quatro eixos psicológicos: (a) a consciência de si e do outro, incluindo o sentido da destinação individual ou do grande destino coletivo; (b) a defesa da sociedade contra a natureza selvagem; (c) a crença na sobrevivência; (d) a crença na existência do mal. De acordo com a variação desses eixos, o autor distinguiu dois grandes modelos de morte: (2.1) a morte domada, que se subdivide em dois submodelos, (2.1.1) todos morremos e (2.1.2) a morte de si; e (2.2) a morte selvagem, também subdividida em (2.2.1) a morte do outro, e (2.2.2) a morte interdita.

Antes, porém, uma observação sobre a razão da nossa escolha pela história. Além de nosso gosto pessoal, o que decidiu foi a importância desempenhada, na obra freudiana, pela dialética entre ficção (fantasia) e história (acontecimento), a qual culminou na articulação da construção como verdade histórica (Freud, 1937, 1939/1989), como veremos mais adiante.

2.1. A MORTE DOMADA

O homem das sociedades tradicionais, que era não só o da primeira fase da Idade Média, mas também o de todas as culturas populares e orais, conformava-se à ideia de sermos todos mortais. Ele possuía um sentimento muito antigo, duradouro e intenso de familiaridade com a morte, sem medo ou desespero, um meio-termo entre a resignação passiva e a confiança mística. Tal modelo da morte foi chamada, pelo autor, de *domada* em contraponto à morte que nos amedronta atualmente.

2.1.1. Todos morremos

Assim como a vida, observa Ariès (2014), a morte não era um ato apenas individual. Por isso, à semelhança de cada passagem da vida, ela era celebrada por uma cerimônia pública, a qual tinha por finalidade marcar a solidariedade do indivíduo com a sua linhagem e comunidade. A morte era o momento em que o destino se revelava ao moribundo, mas não era um drama pessoal: nas cenas de luto em torno do jazente, a comunidade manifestava a angústia frente à passagem da morte. Mas, apesar de sua familiaridade com a morte, os antigos temiam a proximidade com os mortos e os mantinham à distância (Ariès, 2012). Por isso, partir do século XIII, as manifestações de luto perderam sua espontaneidade e ritualizaram-se: era a época das carpideiras. Mas, o que se tornou representativo da Idade Média foi a prática do enterro *ad sanctos*, pouco importando a destinação exata dos ossos, contanto que permanecessem perto dos santos, na igreja.

O fim da vida jamais coincidia com a morte física: os mortos entravam

numa espécie de vida além da morte, porém amortecida e adormecida (*requies*) – a sobrevivência cinzenta das sombras ou dos espectros do paganismo, a das ressurreições do antigo cristianismo popular.

Mas apesar de domada, a morte era sempre uma má hora; originariamente, havia apenas um único mal nomeado pelo cristianismo como pecado original, concebido como um mal inseparável do homem.

2.1.2. A morte de si mesmo

Nesse modelo da morte, pouco a pouco, a começar pelo homem ocidental rico, poderoso ou letrado, o sentido de destino coletivo da espécie foi substituído por um sentimento mais pessoal e interiorizado da morte, da própria morte. Segundo Ariès (2012), isso traduzia um violento apego às coisas da vida e uma paixão de ser; mas gerava sentimento de fracasso, resultante da consciência da fragilidade da vida, o qual foi representado nas artes macabras dos séculos XV e XVI. A fim de evitar o medo e manter a familiaridade com a morte surgiu um novo rito: o fenômeno da ocultação do corpo e do rosto do cadáver.

Então, para Ariès (2014), durante os séculos XI e XIII, a morte tornou-se o dia da grande consciência clara, ocasião em que as particularidades de cada vida e biografia eram postas na balança; entretanto, a hora do acerto de contas era no Além. Então, de um lado, essa foi a época das conversões, das penitências espetaculares, dos mecenatos prodigiosos, das missas e fundações piedosas; afinal, era preciso colonizar o Além. De outro, essa foi também a época dos empreendimentos lucrativos, dos gozos inauditos e imediatos; ou

seja, de um louco amor pela vida.

No que concerne à sobrevivência após a morte, o forte indivíduo da baixa Idade Média não se satisfazia mais com o desejado sono pacífico do modelo de morte anterior. Ele torna-se duplo: por um lado, o corpo gozador ou sofredor; por outro, a alma imortal que a morte libera, ideia que se estendeu do século XI ao século XVII, segundo Ariès (2014) .

2.2. A MORTE SELVAGEM

O que a morte tinha anteriormente de próximo, familiar e domado, foi se afastando em direção à selvageria violenta e dissimulada, que provocava medo. Os diques, levantados há milênios para conter a natureza, se romperam em dois pontos: o amor e a morte. Para além de certo limiar, o sofrimento e o prazer, a agonia e o orgasmo reuniram-se numa única sensação, ilustrada pelo mito da ereção do enforcado. Paradoxalmente, esse era também o período de progresso da ciência e de suas aplicações técnicas.

2.2.1. A morte do outro

No século XIX, em que triunfaram as técnicas nascidas do pensamento científico, o Romantismo fez surgir uma sensibilidade de paixões sem limites nem razão (Ariès, 2014). A morte temida não era mais a própria, mas a do outro, cuja separação não era suportada e desencadeava uma crise dramática. Segundo o autor, isso consistiu numa revolução tão importante para a história geral, como o é a das ideias, da política, da indústria, da economia, etc.

Com isso, um tipo original passou a predominar sobre todas as outras formas de sensibilidade: o da vida particular (a *privacy* dos ingleses). A noção de privado realizava-se na família nuclear, remodelada pela sua nova função de afetividade absoluta; e se opunha tanto ao sentido comunitário, quanto ao individualismo.

As antigas cerimônias no quarto do moribundo ou do luto foram destituídas de ritualismo e reinventadas como expressão espontânea da dor dos enlutados. Mas, se antes, o que era pranteado pelos sobreviventes era o fato de se morrer, a nova atitude expressava uma intolerância inédita com a separação que a morte representava.

Esse sentimento em relação à morte do outro deu origem ao culto moderno dos túmulos e dos cemitérios, onde se cultivava a recordação dos mortos. Imediatamente, o culto da lembrança estendeu-se do indivíduo para a sociedade: os túmulos dos heróis e grandes homens seriam venerados pelo Estado, tornando-se monumentos históricos; passaria a ser uma das expressões do patriotismo.

Segundo Ariès (2012), a morte adquire um sentido erótico, que se representava na iconografia do século XV. Entre os séculos XVI e XVIII, na arte e na literatura, temas erótico-macabros, ou simplesmente mórbidos, testemunhavam uma extrema complacência com os espetáculos da morte, dos suplícios, do sofrimento. Assim como o ato sexual, no imaginário, a morte aliou-se ao erotismo para exprimir a ruptura da ordem da vida cotidiana e monótona. Mas essa noção de ruptura nascida no mundo das fantasias eróticas perderia suas características eróticas ao passar ao mundo dos fatos; o

erotismo seria sublimado e reduzido à beleza. Com isso, a morte não seria desejável, como nos contos macabros, mas admirável por sua beleza: a morte romântica.

A morte tornou-se patética e bela; bela como a natureza. Segundo o autor, no compromisso entre beleza e natureza residia o novo obstáculo inventado para canalizar o patético desmedido que havia rompido os antigos diques. Mas, se tal compromisso era um obstáculo, também era uma concessão: dava “ao fenômeno que se queria diminuir um brilho extraordinário” (Ariès, 2014, p. 821). Então, a simples ideia da morte passou a comover. Contudo, observa o autor, a morte só pode aparecer sob os traços da beleza suprema porque deixou de ser associada ao mal. Entre os séculos XVIII e XIX, abandonou-se a crença no inferno, e depois a ligação entre morte e pecado. Quanto à sobrevivência após a morte, o Além se transformou no lugar do reencontro dos que foram separados a contragosto pela morte. Esse lugar seria o paraíso dos cristãos; o mundo astral dos espíritos metapsíquicos; ou mesmo o mundo das lembranças dos incrédulos e livre-pensadores, que negam a existência da vida após a morte. Porém, Ariès (2014) observa que, na piedade de sua fidelidade, estes mantêm a memória de seus entes perdidos com uma intensidade que equivale à crença na sobrevivência dos cristãos ou dos metapsíquicos.

2.2.2. A morte interdita

Em meados do século XX, assistiríamos a uma revolução brutal das ideias e sentimentos: a grande recusa da morte. Ela tornou-se vergonhosa e

objeto de interdição, o que foi denunciado primeiramente pelo sociólogo britânico Gorer, segundo Ariès (2012). Esse novo modelo manteve-se determinado pelo sentimento de *privacy* de forma ainda mais rigorosa. Começou-se mentindo por amor, ocultando do moribundo a gravidade de seu estado, a fim de poupá-lo. Terminou-se por evitar - não só ao moribundo, mas aos que o cercam e à sociedade – ante a perturbação emocional excessiva provocada pela agonia e presença da morte. Acima de tudo era preciso manter o compromisso com uma vida feliz, nem que fosse em aparência. Por isso, os ritos da morte não mudaram; foram apenas esvaziados de sua carga dramática, dando início a um processo crescente de escamoteamento da morte.

Entre 1930 e 1950, ocorreu o deslocamento do lugar da morte: vai-se ao hospital para não morrer em casa; o moribundo transformou-se em paciente terminal. A morte deixou de ser ocasião de uma cerimônia compartilhada entre o moribundo e seus familiares; transformou-se em um fenômeno técnico, que fica condicionado à decisão médica acerca da hora de cessarem os cuidados. Ela foi parcelada em uma série de etapas, das quais não se sabe mais qual é a verdadeira morte: aquela em que se perdeu a consciência, aquela em que se perdeu a respiração, etc. Assim, a cena da morte passou, anteriormente, das mãos do moribundo a sua família; agora, passava da família ao médico e à equipe do hospital. Com isso, os ritos modificaram-se. Os sinais da morte e sua cerimônia foram reduzidos ao mínimo: tudo deve ser muito discreto, sem demonstrações emocionais, sem roupas escuras, sem maiores perturbações da rotina cotidiana, etc. O luto torna-se solitário e escondido, como uma espécie de masturbação, compara Gorer (citado por Ariès, 2012). No século XX, a morte tornou-se um tabu, denuncia Gorer, e

substituiu o sexo como principal interdito.

Mas engana-se, diz Ariès, quem pensa que essa nova atitude frente à morte significa indiferença em relação aos mortos; a morte de alguém próximo é sempre profundamente sentida como o era no período romântico. Contudo, a sociedade de hoje, recusando-se a associar luto à doença, não presta mais, como antigamente o fazia, assistência ao enlutado, segundo o autor.

A partir do final da década de sessenta, vimos surgir várias publicações sobre o tema, principalmente nos Estados Unidos e na Inglaterra, que reúnem as vozes de intelectuais de diversas áreas em prol da humanização e da dignidade da morte no mundo dos hospitais, asilos, etc. Entretanto, na perspectiva de Ariès (2014), os movimentos atuais oscilam entre a atitude piedosa, que orienta para as melhores condições de morrer, e outra, que toma a morte como mero fato técnico, mas acaba por banalizá-la.

Concluído o profundo e silencioso mergulho no trabalho de Ariès, o qual configurou-se como necessário para nós, é preciso retomar nosso lugar de fala. Compartilhamos com o leitor, sob o título de apêndice, o sonho que nos devolveu a palavra. Só então percebemos que sofríamos o efeito de identificação com o tema que pretendíamos abordar. E, bem entendido, se tratava da identificação primária, a descrita por Freud (1921/1989) em *Psicologia das massas*, como identificação ao pai tomado como modelo, na qual se incorpora (se faz corpo com) a palavra do Outro. Costa (2001) articula esse tipo de identificação à mímese benjaminiana e, com muita propriedade, reposiciona temas cruciais da psicanálise, como, por exemplo, a identificação

à imagem, a identificação primária. Nas últimas décadas, entre os lacanianos, o que é da ordem do imaginário tornou-se algo de menor valor em detrimento do simbólico; atualmente, o mesmo se passa com o simbólico em detrimento do real. É impressionante a dificuldade em resistirmos aos efeitos dos discursos produtores de mestrias.

Isto posto, seguimos nosso curso, porém agora advertidos das dificuldades inerentes ao tema. Do trabalho de Ariès, observamos que, no que se refere à morte, entra em jogo o que diz respeito ao ponto de enlace-desenlace entre o individual e o coletivo, ou como se diz em psicanálise, entre o sujeito e o Outro, ou entre o Eu e o Outro. O que nos determina? O discurso que nos precede ou nossos atos e fantasias? Esse é o campo das identificações: ao mesmo tempo em que o Eu precisa se produzir como Um diferente dos outros, precisa que esse Um seja legitimado por esses outros. Também é o tema lacaniano da alienação-separação. Seja como for, na psicanálise, isso se inclui nos domínios do complexo paterno.

3

A MORTE E O COMPLEXO PATERNO

Na psicanálise, também a morte entraria pela história. Acontecimentos históricos, como a eclosão da Primeira Guerra Mundial, levariam Freud a desiludir-se com a cultura e a se ocupar do tema da morte. Inicialmente, atribuía à cultura, através da educação, a função de refrear o egoísmo do indivíduo, sede das pulsões desenfradas a partir da concepção da sexualidade perverso-polimorfa infantil (Freud, 1905/1989). Cabia à cultura a contenção da natureza sádica do homem, a fim de manter a possibilidade da vida em sociedade. Agora, era a vez de a cultura sofrer abalos em sua imagem idealizada.

Com a guerra, assistiria a grandes nações e a cultos e exemplares indivíduos entregarem-se à prática de violência sem antecedentes, que não respeita nada, nem ninguém, e transgride todas as restrições e pactos sociais. Em *Guerra e morte*, Freud (1915/1989) não esconde seu desencanto com os Estados civilizados; não somente eram os responsáveis por sustentar e exigir de seus indivíduos a observância de elevadas normas éticas, como também dependia desse respeito a sua sobrevivência. Já no que se refere aos tais indivíduos a quem se supunha elevados padrões éticos, Freud se vira com muito mais desenvoltura. Em tempos de paz, neles predominavam as “pulsões sociais”; mas estas nada mais são do que “pulsões egoístas”, que sofreram o

processo reformador da cultura; pois, segundo Freud, nunca abandonamos completamente nossas organizações psíquicas primárias. Isso é fato irrecusável; dele temos a comprovação diária nas vivências de cada um de nós. Em nossas relações sociais, por exemplo, estamos sempre dirigindo aos nossos pares demandas de amor (aprovação ou censura) tal qual o fazíamos na infância, na relação com nossos pais. É que a passagem do âmbito privado, da demanda de amor ao pai, ao âmbito público da legitimidade social, a qual o supereu está encarregado de franquear, nunca se dá completamente; precisa ser refeita a cada vez. E disso temos a experiência cotidiana do ressentimento que permeia os laços sociais.

A guerra também o levaria a suspeitar da posição resignativa adotada pelo homem diante da morte. A partir de então, o homem não poderia mais enganar a morte:

Essa atitude [adotada por nós diante da morte até agora] não era sincera. Acreditávamos que estivéssemos prontamente dispostos a sustentar que a morte é o desenlace necessário de toda vida, que cada um de nós devia à natureza uma morte e tinha que estar preparado para saldar essa dívida; em suma, que a morte era algo natural, incontestável e inevitável. Mas em realidade, podíamos nos comportar como se as coisas fossem diversas. Manifestamos a inequívoca tendência a anular a morte, a eliminá-la da vida. Tentamos matá-la com o silêncio; e ainda temos [em alemão] o dito: “Creio nisso tão pouco como na morte”. Na morte própria, claro. A morte própria não se pode conceber; tão logo tentamos fazê-lo, podemos notar que em verdade sobrevivimos como observadores. Assim pode aventurar-se na escola

psicanalítica esta tese: No fundo, ninguém crê em sua própria morte, ou, o que vem a ser o mesmo, no inconsciente cada um de nós está convencido de sua imortalidade (Freud, 1915/1989, p. 290).

Como entender esta última afirmação? Significa que a própria morte não tem registro no inconsciente? O que isso quer dizer exatamente? Quais as consequências disso? Freud responde: frente a nossa própria morte ficamos no lugar do espectador; posição homóloga à da cena primária, em que somos o espectador do ato sexual (gozo) parental. Mas a que se deve essa equivalência de lugares? O que teria a própria morte em comum com o desejo de nossos pais, aquele que nos deu origem?

Sabemos o papel relevante que esse tema desempenhou na obra freudiana, especialmente no caso do *Homem dos lobos* (Freud, 1918/1989) e em *Moisés e a religião monoteísta* (Freud, 1939/1989); ocasiões em que Freud buscou com afinho demonstrar a verdade histórica (do acontecimento) na qual se assentava a representação da cena primária.

Retomando, no que concerne às consequências da inexistência do registro da morte no inconsciente, pensar na própria morte inevitavelmente nos situa no lugar do espectador. Essa constatação de Freud (1915/1989), além do interesse teórico que acrescenta, implica-nos numa questão ética da maior relevância para a clínica psicanalítica, e até mesmo para as práticas de saúde que se propõem a intervir em situações de crise e de prevenção ao suicídio, por exemplo. Interessa-nos seguir passo a passo o desenvolvimento dessa questão, por isso o deixaremos no momento em suspenso. Não obstante, adiantamos aqui o alerta de Costa (1998): na abordagem do tema da morte, ou

de seus equivalentes, como a violência, sempre corremos o risco de produzir o gozo no lugar do espectador. Porém, observamos, Costa estende a constatação freudiana a respeito da própria morte para a abordagem do assunto da morte em geral. O que lhe permite franquear essa passagem?

No que toca à morte do outro, Freud (1915/1989), aponta duas atitudes contraditórias. De um lado, a atitude cultural convencional, que nos impõe a renúncia ao anseio da morte do outro, prescreve o respeito e a indulgência com os mortos e encara a morte como uma terrível contingência. De outro lado, a de completo desconsolo, dor, pesar e recusa quando se trata da morte daqueles a quem amamos. A primeira, a convencional, seria tributária do desmentido [*Verleugnung*] da morte; a segunda, efeito da experiência da morte através da identificação com a pessoa amada que morreu, da qual se ocupa em *Luto e melancolia* (Freud, 1917a/1989).

Todavia, com a guerra, nossa atitude frente à morte haveria de mudar. As exigências da realidade externa se impunham com uma força incontestável: “É evidente que a guerra há de varrer com este tratamento convencional da morte. Esta já não se deixa desmentir; é preciso crer nela” (Freud, 1915/1989, p. 292). Mudaria também nossa atitude diante da vida: não poder mais enganar a morte traz consigo o desconcerto e a paralisia de nossas atividades, pelo menos para os que ficaram em casa sem notícias de seus entes queridos, que estão no campo de batalha, confessa o autor. Importa-nos acentuar: Freud fala a partir do lugar do enlutado, momento em que nos defrontamos com a morte no espelho do outro, quando a experimentamos através da identificação com o ser amado perdido. Segundo Freud, aí não é mais possível desmentir a morte. Por isso, em *Luto e melancolia*, Freud

concebe o luto do ser amado como o paradigma do luto.

Entretanto, é o desmentido da morte que nos permite entender o primeiro tempo do trabalho de luto, tal como apresentado por Freud (1917a/1989). O enlutado resiste em acatar a realidade a mostrar que o objeto amado já não existe mais. “Não é verdade!” seria uma expressão que caberia para descrever essa não aceitação do veredito da prova de realidade. Essa oposição pode se intensificar até chegar a casos mais extremados e produzir estranhamento da realidade e a retenção do objeto via a psicose alucinatória de desejo¹. Não é incomum ouvirmos relatos de enlutados recentes que descrevem a sensação ou a percepção da presença *real* do falecido; às vezes é o cheiro, o vulto, a voz, o olhar, um balançar da cabeça, etc. São traços corporais que lembram a pessoa perdida e que surgem de forma furtiva e repentina, provocando no sobrevivente um disparo do coração, um lampejo de expectativa de reencontro. Allouch (2004) lembra que essa experiência é algo que as obras de terror capturam com muita propriedade.

Sobre esse ponto de vista, a contribuição de Allouch é valiosa para nosso tema, ao indicar que nessa questão se trata de um jogo de signos, no sentido dado por Lacan (1961-62/2003), no seminário *A identificação*. Por implicar a dimensão de uma linguagem, tal experiência não pode, segundo o autor, ser tomada simplesmente como alucinatória, retorno no real de um significante foracluído do simbólico.

Quanto à problemática noção de prova da realidade, Allouch (2004) brinca dizendo ser a realidade que é posta à prova no luto. Na experiência do

¹ Sobre isso remeto ao livro de Allouch (2004), no qual ele examina detalhadamente o assunto.

luto, a realidade não serve mais de tela para o real, e a fronteira com a realidade se confunde. Vejamos, então, a articulação entre realidade e real, tal qual ela surgiu na obra freudiana.

SEXO E MORTE: AS CLIVAGENS DO EU

A clivagem [*Spaltung*] é um processo que divide o Eu², permitindo assim a convivência de duas representações contraditórias sobre um mesmo ponto: uma que reconhece a percepção da realidade e outra que a desmente. Os exemplos clássicos freudianos de cisão do Eu são o do desmentido [*Verleugnung*] da castração feminina e da morte da pessoa amada. Contudo, trata-se de um tema que sofreu uma longa elaboração, atravessando o percurso de Freud de uma ponta a outra, dos primórdios de sua clínica ao final de sua vida.

No início, a propósito das neuropsicoses de defesa, Freud (1894/1989) concebe que os sintomas histéricos e obsessivos revelam uma cisão da consciência, produzida pela operação de defesa (recalque) que o eu faz operar sobre representações inconciliáveis de conteúdo sexual. De maneira análoga, na psicose, também a alucinação é a forma com a qual o eu se defende da representação insuportável. Porém, nesse caso, a operação de defesa da psicose é bem mais eficaz, arrastando consigo um fragmento da realidade objetiva e substituindo-o por uma representação de conteúdo alucinatório; daí a confusão alucinatória e o afastamento da realidade. Não obstante, o autor

² O Eu, assim grifado em maiúscula, corresponde, no ensino lacaniano, ao sujeito da enunciação [*Je*] e sujeito do enunciado [*Moi*].

não deixa de observar que, apesar da confusão alucinatória não ser compatível com a histeria e a neurose obsessiva, não é incomum a irrupção episódica da psicose de defesa ao longo da neurose histérica.

O curioso é que, nesse estudo, Freud se detém na análise de pacientes cuja enfermidade partia, no primeiro momento, de um ato voluntário da paciente de segregar da consciência um pensamento indesejado de natureza sexual. O eu defensor tratava a representação inconciliável como não acontecida. Entretanto, esse esquecimento deliberado fracassava, pois não se podia extirpar o traço mnêmico deixado pela representação segregada. A solução era torná-la inofensiva, deslocando sua intensidade para o corpo (sintoma de conversão) ou para outra representação inócua (neurose obsessiva) ou, ainda, para outra desejada (psicose alucinatória). Destacamos, então, dois aspectos: a cisão em questão dizia respeito a representações de conteúdo sexual; e a cisão não era efeito do recalque. Este já consistia numa espécie de solução da cisão.

No texto *A organização genital infantil* (Freud, 1923/1989), conhecido pela concepção do falo como o referente da diferença sexual, Freud destaca que inicialmente o menino, ante a visão da falta de pênis das meninas, desconhece [*leugnen*] a falta, acreditando ver o pênis; ou se reconhece a falta, não a estende a sua mãe. Ele só poderá admitir a falta de pênis na mãe quando acreditar na realidade objetiva do perigo da castração. Conclui o autor que a representação da falta de pênis só pode se efetivar na fase do primado do falo, período da infância na qual o pênis é a fonte de interesse e prazer. Nesse contexto, estão dadas as condições que põem por terra o desmentido da castração, a saber, quando a castração feminina se conjuga com a ameaça de

castração sobre o próprio pênis. Nas palavras de Freud: “Então a ameaça [de castração] desperta a recordação da percepção [da visão da falta de pênis no corpo da mulher] que se teve por inofensiva e encontra nela a temida confirmação” (Freud, 1940b/1989, p. 276). Contudo, o autor observa de passagem: nos casos relatados, tal ameaça é invariavelmente atribuída ao pai, embora ela seja enunciada por qualquer pessoa que se encarregue dos cuidados da criança, como a mãe, a babá, etc. De onde concluímos que, para a criança, a figura do pai castrador é necessária para que se efetive a castração.

Isso nos conduz a pensar que a ameaça de castração (ou a figura do pai castrador) é uma fantasia da criança, do mesmo tipo daquela que tanto fez trabalhar a Freud (1918/1989) no caso do *Homem dos lobos*, a cena primária. Em torno desta, o autor se deixa novamente tomar por uma antiga questão: a oposição entre as vivências infantis e a fantasia, ou o acontecido histórico e a fantasia. Como veremos logo abaixo, ele já havia enfrentado essa questão a respeito das cenas de sedução (abuso) na infância, relatadas por suas pacientes; na ocasião, como se vê em *Três ensaios* (Freud, 1905/1989), vencera a fantasia em detrimento da história. Na análise do *Homem dos lobos*, a discussão emerge de novo, porém em novas bases e com outros desdobramentos, como em *Moisés e a religião monoteísta* (Freud, 1939/1989), no qual vai cunhar a expressão verdade histórica para esse tipo especial de fantasia que precisa ser construída.

Em *Neurose e psicose* (Freud, 1924b/1989), o autor avança na diferenciação entre as instâncias que conflituam com o eu na geração das neuroses de transferências (histeria e neurose obsessiva), das neuroses narcisistas e das psicoses. Neste texto, Freud menciona a confusão

alucinatória aguda (a *amentia* de Meynert) como uma das formas mais extremas de psicose: o eu recusa duplamente a realidade (do mundo exterior e do mundo interior, constituído pelos traços mnêmicos daquele) e cria um novo mundo interior e exterior. Assim, afirma o parentesco entre a psicose alucinatória de desejo e o sonho normal, conforme já havia feito em *Complemento metapsicológico à doutrina dos sonhos* (Freud, 1917b/1989)³. Freud (1917a/1989), também em *Luto e melancolia*, aproxima essa psicose à recusa da realidade ante a morte da pessoa amada num primeiro tempo do trabalho de luto. Para apreciar suficientemente essa questão, precisaremos esperar o surgimento do conceito de desmentido [*Verleugnung*] ou desconhecimento, o qual irá acontecer em *Fetichismo* (Freud, 1927/1989) e sofrer desenvolvimentos até reparecer em seus textos derradeiros.

Contudo, esse conceito já se anunciava timidamente aqui, em *Neurose e psicose*. Considerando que a formação das neuroses e psicoses significa um fracasso da função do Eu, Freud (1924b/1989) se pergunta sobre os meios e as circunstâncias necessários para o Eu sair sem adoecer desses conflitos, que, sem dúvida, são inevitáveis. Freud pressentia um novo campo de investigação:

[...] o eu terá a possibilidade de evitar a ruptura para qualquer dos lados deformando-se a si mesmo, consentindo prejuízos a sua unicidade e eventualmente segmentando-se e partindo-se. As inconseqüências, extravagâncias e loucuras dos homens apareceriam assim sob uma luz semelhante à de suas perversões sexuais; em efeito: aceitando-as, eles

³ Sobre esse parentesco entre psicose alucinatória e sonho, remeto o leitor ao livro de Allouch (2004), no qual ele examina exaustivamente o assunto, denunciando uma escorregada teórica de Freud motivada por sua transferência com Meynert.

evitam repressões. Para concluir, cabe apontar um problema: Qual será o mecanismo, análogo a uma repressão, por cujo intermédio o eu se desprende do mundo exterior? (Freud, 1924b/1989, p. 158).

Nessa citação de Freud, já é possível vislumbrar o que ele viria a conceber à luz do fetichismo. Ele deixa evidente que a cisão do Eu não é efeito do recalque [*Verdrängung*] ou da forclusão [*Verwerfung*], como o é o sintoma, neurótico ou psicótico. Estes já são a solução de tal cisão do Eu.

Em *A perda da realidade na neurose e na psicose*, Freud (1924a/1989) continua perseguindo o problema da diferença entre neurose e psicose em relação à realidade. Segundo ele, a neurose evita um fragmento da realidade objetiva, sem desmenti-la; limita-se a não querer saber nada dela. A psicose desmente a realidade e a reconstrói plasticamente. Porém, o autor corrige-se e ameniza tal distinção, ao considerar o mundo da fantasia como uma tentativa de o neurótico substituir a realidade por outra mais de acordo ao desejo, à semelhança do brincar infantil. Embora já estivesse presente desde os textos iniciais como pano de fundo das articulações freudianas em torno da cisão do Eu, aqui a questão da realidade passa a primeiro plano. Mas que realidade? Já na *Carta 69*, Freud (1897/1989, p. 301) confessava a Fliess: “Eu não creio mais em minha neurótica”. Referia-se aqui ao seu engano em tomar como acontecimentos reais as cenas infantis de sedução pelo pai, ou seu representante, relatadas por suas pacientes; na sua grande maioria, estas eram fruto da fantasia, e, no inconsciente, não se podia distinguir a verdade da ficção. Contudo, só iria admitir publicamente seu equívoco vários anos depois, em *Três ensaios* (1905/1989). Com a descoberta da sexualidade infantil, para que o trauma viesse a constituir neurose, bastava a fantasia

infantil de sedução no lugar de seu acontecimento na realidade. Assistiremos, entretanto, a propósito do caso do *Homem dos lobos* (Freud, 1918/1989), o tema da realidade vai ressurgir sob a face da verdade histórica da cena primária e, posteriormente, da construção freudiana do Moisés egípcio (Freud, 1939/1989).

Em *Fetichismo*, Freud (1927/1989) concebe o fetiche como o substituto do falo da mulher (mãe) no qual o menino acreditava e ao qual não queria renunciar; pois se a mulher foi castrada, ele também poderia sê-lo. O desmentido [*Verleugnung*] é o mecanismo que possibilita ao fetichista, ante a percepção da visão da falta de pênis da (mulher) mãe, reconhecer e, ao mesmo tempo, recusar a castração.

O autor, nesse texto, confessa que a elucidação do fetiche tem para ele outro interesse teórico: esclarecer o problema da perda da realidade, critério que vinha utilizando para diferenciar neurose e psicose até então. Em *A perda da realidade na neurose e na psicose* (Freud, 1924a/1989) afirmara que, na neurose, o Eu sufoca um fragmento do Isso e mantém-se fiel à realidade; na psicose, o Eu cede ao Isso e desliga-se da realidade. Agora, via-se obrigado a retificar sua proposição, em face das análises de dois jovens pacientes que desconheciam a morte do pai ocorrida durante a infância sem, por isso, desenvolverem uma psicose. Tal qual o Eu do fetichista desmente o fato desagradável da castração da mulher, no caso desses jovens, o Eu havia desmentido um substantivo pedaço da realidade. Na vida psíquica destes, encontrara uma atitude acorde ao desejo, que não reconhecia a morte do pai; e outra acorde à realidade, que demonstrava completa razão acerca desse fato.

Num dos casos, a cisão do Eu foi a base de uma neurose obsessiva, em virtude da qual, em todas as situações da vida, o jovem hesitava entre duas premissas: uma, na qual o pai seguia vivo e atrapalhando sua tarefa; e outra, oposta, na qual ele se achava no direito de considerar-se o herdeiro do pai morto. No caso de uma psicose, conclui, seria de se esperar a ausência da atitude acorde à realidade. Com isso, finalmente, ele se autorizava a estender o recurso do desmentido para a vida infantil em geral, ele não era uma exclusividade do fetichista. O fetichismo era somente um objeto particularmente favorável para o estudo da cisão do Eu:

[...] o eu infantil, sob o império do mundo real-objetivo, administra algumas exigências pulsionais desagradáveis mediante as chamadas repressões [recalques]. E completemo-lo agora mediante esta outra comprovação: que o eu, nesse mesmo período da vida, com farta frequência, vê-se na situação de defender-se de uma reprimenda do mundo exterior sentida como penosa, o que acontece mediante a desmentida das percepções que noticiam essa reivindicação da realidade objetiva. Tais desmentidas sobrevêm muito frequentemente, não só em fetichistas; e [...] se revelam como algumas medidas que se tomou pela metade, umas tentativas incompletas de afastar-se da realidade. A desautorização é complementada em todos os casos por um reconhecimento; se estabelecem sempre duas posturas opostas, independentes entre si, que deixam como resultado da situação uma cisão do eu (Freud, 1940a/1989, p. 205).

E, supomos, para não deixar motivo para confusão entre desmentido e

recalque e, conseqüentemente, entre os tipos de cisão produzida por um e por outro, ele acrescenta:

Os fatos de cisão do eu que temos descrito não são tão novos nem tão estranhos como à primeira vista pudera parecer. Que, com respeito a uma determinada conduta, subsistam na vida anímica da pessoa duas posturas contrapostas uma à outra e independentes entre si, eis aí um traço universal da neurose; só que neste caso uma pertence ao eu, e a oposta, como reprimida, ao Isso. A distinção entre ambos casos é, no essencial, tópica ou estrutural, e nem sempre resulta fácil decidir frente a qual dessas possibilidades se está (Freud, 1940a/1989, p. 205).

Se foi preciso nos estendermos tanto nas palavras de Freud, com tão longas citações, é porque nesse ponto solidarizamos-nos com seu impasse: qual o estatuto da realidade dita objetiva? Qual a diferença entre a divisão promovida pelo recalque e aquela que é resultante do desmentido? São questões que percorrem a obra freudiana do início ao fim. A solução freudiana que remeteu a decisão para o mundo da fantasia mostrou-se provisória. Interpretar o mundo a partir de nossas fantasias foi uma ideia hedonista, que fracassou perante a emergência da compulsão à repetição na transferência, através da resistência, e nos sonhos, através da repetição do trauma.

O que nos interessa destacar é que a clivagem do Eu promovida pelo desmentido põe o acento no que nos vem de fora, no que nos chega como traumático ou *Unheimlich*, tal como a visão da castração feminina. No entanto, ao mesmo tempo que vem de fora, Isso é o que há de mais íntimo, como Freud (1919/1989) referia o *Unheimlich*; e Lacan (1959-60/1988), a

extimidade. São, enfim, momentos em que se rompem as fronteiras entre o dentro e o fora, o sujeito e o Outro. A melhor expressão dessa indistinção pode ser encontrada na fita de Moebius, pois ela permite que passemos de um lugar a outro sem percebermos que o fazemos.

Por essa razão, desse cenário, vemos comumente na infância destacar-se o objeto fóbico. Ele recorta um objeto que vai permitir circunscrever o espaço e as possibilidades de circulação. Segundo Freud (1913/1989), essa é a função das zoofobias na infância, como a fobia aos cavalos do pequeno Hans. Nisso se assemelha ao carretel do jogo do *fort-da*, diversão infantil descrita por Freud (1920/1989), na qual a criança brinca de fazer desaparecer um carretel amarrado por um fio, lançando-o para longe, para logo em seguida fazê-lo reaparecer, puxando-o de volta para si. Foi interpretada pelo autor como uma encenação da separação da mãe, representação necessária para suportar sua ausência. Como o carretel, o objeto fóbico é o elemento que, no seu ir e vir, recorta e delimita o espaço, fazendo o trânsito de um lugar a outro, como afirma Costa (2001).

Outro objeto que também emerge da realidade angustiante provocada pela visão do corpo feminino é o fetiche. Da mesma forma, ele captura o olhar; porém, não é o espaço que é recortado, mas o corpo da mãe. E o deslocamento que ele produz é no corpo materno, pois o olhar se fixa em algo que desloque a visão dos genitais (ou que os esconda), emprestando à mulher uma qualidade atraente. Essa dupla função do fetiche – deslocamento e encobrimento – foi capturada por Freud (1927/1989) em seu paciente inglês estabelecido na Alemanha. Seu fetiche era algo muito estranho: o nariz de

uma mulher, mais especialmente o brilho no nariz emprestava-lhe uma condição atraente. Como descobre o analista, esse fetiche deveria ser lido em inglês, e não em alemão: o brilho [*Glanz*] no nariz, em alemão, era um olhar [*Glance*] no nariz. A partir desse exemplo, Costa (2001) aponta a função do fetiche como o objeto que permite a transposição de uma língua a outra, da língua materna do domínio pré-edípico à língua socializada do domínio edípico. Como o carretel e o objeto fóbico, também faz o trânsito de um lugar para outro – da Inglaterra para a Alemanha; e nesse ponto é o objeto que fixa a fronteira que nos distingue do outro com quem nos identificamos e nos confundimos. Porém, à diferença desses objetos, isso é feito pelo jogo do significante, pelo deslocamento de *Glance* a *Glanz*; o carretel, aqui, é o próprio significante.

No que diz respeito ao tema do real e da realidade, temos aqui outra diferença importante. Na fobia, o objeto é animado – daí seu olhar terrorífico, por portar o enigma do desejo. Assim, ele é o representante do real que situa a borda (janela) através da qual construímos a realidade. No fetiche, o objeto é inanimado, capturado por um olhar de fascínio que encobre nosso lugar objetual, permitindo o exercício da erótica corporal na relação ao Outro primordial.

Nesse sentido, o objeto fóbico e o fetiche constituem-se numa espécie de objeto transicional, pois funcionam como uma ponte que permite a passagem do *gap* do pré-edípico ao edípico. Daí a relevância que o objeto transicional tem assumido na produção de Costa (2001): o objeto transicional faz operar a função do terceiro, o falo [ϕ], responsável pela construção do

ternário edípico. A este, o terceiro, Costa (2001) apelidou de ele/Isso, elemento que, por sua condição de extimidade, faz do sujeito do inconsciente um excluído de si mesmo.

5

A ERÓTICA: IDENTIFICAÇÃO, AMOR E PULSÃO

Resta-nos enfrentar o enigma da imbricação da identificação e do amor. A noção de identificação encontrará em Freud (1921/1989) seu desenvolvimento na *Psicologia das massas e análise do eu*, no famoso capítulo sete. Entretanto, no capítulo seguinte, acompanhamos seu esforço em tentar sair da ambiguidade incessante entre identificação e escolha de objeto. A confusão entre um e outro já havia ficado patente quando Freud (1914a/1989) se ocupara dos tipos de escolha objetal em *Introdução ao narcisismo*.

Eis como, em *Psicologia das massas*, Freud (1921/1989) concebe as três classes de identificação:

1) a identificação-tipo é a forma mais primitiva de ligação com uma pessoa; aspira a configurar o Eu à semelhança do outro tomado como modelo (especialmente o pai); é ambivalente, passando da ternura ao desejo de eliminação; segue o padrão da oralidade, na qual se incorpora o objeto apreciado por devoração e se o aniquila;

2) a identificação com um único traço do objeto integra o mecanismo de formação do sintoma: sob o influxo do complexo de Édipo e do recalque, a

escolha de objeto é abandonada e substituída pela identificação; daí seu caráter de regressão;

3) identificação em que o Eu imita o sintoma a partir de um ponto de coincidência entre os dois eus; se assemelha à empatia e prescinde completamente de relação objetal prévia; integra a formação de sintoma de um tipo especial, o sintoma que faz grupo, pois é o tipo de identificação que liga os indivíduos de uma massa.

No que se refere à classificação das formas de identificação realizada por Freud (1921/1989), paira certa confusão entre as duas primeiras modalidades; especialmente em função do caráter regressivo da segunda identificação, a parcial, que acaba se desdobrando sobre a primeira identificação. Fica difícil compreendermos tal processo se levarmos em conta que a primeira identificação possui o aspecto totalizador da figura, já que toma o pai como ideal, seguindo o modelo da incorporação oral.

Lacan (1956-57/1995), no *Seminário 4*, contribui para melhor delimitarmos esse assunto. Veremos que seu grande acréscimo foi viabilizado pelo desenvolvimento do conceito de narcisismo através da matriz especular, formulada no estágio do espelho (Lacan, 1949/1998). Isso lhe permitiu revolucionar a teoria das pulsões e avançar sobre a identificação.

Segundo Lacan, a primeira identificação, contemporânea ao período pré-edípico, só pode ser entendida no contexto da dialética da frustração do objeto de dom, signo do amor materno. Na medida em que a mãe não responde ao apelo da criança, esta busca compensar a frustração do amor através da devoração do objeto, o seio; mas, acrescenta Lacan, também podem ser as

palavras que a voz transporta. Sobre esse ponto, Costa (2003) observa que, aparentemente no lugar em que se trataria de satisfazer uma necessidade biológica, entra em causa uma função simbólica; assim é que oralidade (devoração) e incorporação simbólica se exercitam pelos mesmos orifícios. Nesse processo, o que se torna erotizada é a atividade de captura do objeto pulsional, espécie de exercício dos objetos pulsionais no recorte dos orifícios (zonas erógenas) de nosso corpo. Nessa atividade libidinizada com os objetos pulsionais, Lacan (1956-57/1995) vislumbra uma espécie de necessidade de jogo suportado pelo objeto do mesmo tipo daquele que Freud (1920/1989) soube capturar na brincadeira simbólica de seu neto de um ano e meio.

O jogo do carretel, executado pelo menino inúmeras vezes com inequívocas demonstrações de prazer, revelava a estranha necessidade humana de repetir algo que ia de encontro ao princípio do prazer. Pois, no olhar de Freud, o que a criança encenava no jogo era a dolorosa saída da mãe. Resumidamente, o jogo consistia em lançar um carretel amarrado por cordão, fazendo-o desaparecer, para depois fazê-lo reaparecer, puxando-o de volta para perto de si. Tais deslocamentos eram acompanhados pelas vocalizações da criança, “ooo” e “aa”, interpretadas por Freud (1920/1989) como “dentro” e “fora”. Vemos o significante aparecer na ausência do objeto; e desaparecer na presença do objeto. Onde um está, o outro não está; e vice-versa. Também percebemos que o significante surge como um apelo (um chamado à mãe) e se confunde com o ato de chamar.

Lacan (1956-57/1995) imortalizou no jogo do *fort-da* o fundamento do processo de simbolização no par presença-ausência, momento inaugural do ingresso da criança na ordem dialética e simbólica. Freud (1920/1989)

enxergou no jogo a necessidade de a criança se fazer ativa ali onde ela sofreu passivamente a separação da mãe. Nas palavras de Costa (2001), isso alcança nova dimensão:

Se o menino pôde fazer ativamente (enquanto representação simbólica no jogo) o que sofreu passivamente – ou seja, ser deixado, jogado “fora”, por sua mãe, seu Outro primordial – é porque sua mãe lhe transmitiu a mesma perda, de um objeto que ele representava para ela. É assim que podemos afirmar que não existe passividade ou atividade de formas absolutas. Essas posições se precipitam de uma perda compartilhada (Costa, 2001, p. 34).

Vemos no trecho acima o acento recair na condição de compartilhamento da perda. Isso significa que uma ausência só pode se inscrever como perda (falta) na medida em que ela é compartilhada numa relação. Digamos que a falta materna seria uma condição *a priori*, mas que ela só se inscreve por um ato que a duplica no encontro da falta da criança. Se não, o que temos é o que Lacan (1972-73/1985) chamava de compacidade da falta, condição na qual tudo e nada se equivalem, e a falta permanece muda, como diz Costa (2003). Por isso, Costa (2004) encontra, no jogo do *fort-da*, a matriz representacional de nosso atos, responsável pela construção do outro, objeto e espaço.

Retomemos a atividade da pulsão, conforme a descreve Lacan (1956-57/1995), porém, a partir de agora, emparelhada ao jogo simbólico. Tal atividade subverte a pretensa “natureza” do objeto pulsional: ali onde o objeto não está, ele é esperado como signo do amor da mãe (o dom do falo);

ali onde ele está (sendo devorado), ele é reduzido em sua função simbólica de dom e é apenas objeto da satisfação pulsional. Mãe e criança jogam o jogo de esconde-esconde do falo.

A segunda identificação, conforme Lacan (1956-57/1995), é contemporânea ao período edípico e à produção do amor [*Verliebtheit*], o qual só é concebível no registro da relação narcísica. A relação com a imagem do outro especular proporciona a matriz que será o cenário onde a criança vai realizar a experiência de que algo lhe falta, assim como à mãe. No esquema óptico, isso se produz como a imagem virtual refletida pelo espelho plano. Dessa proposição lacaniana, de tomar o espelho como suporte do corpo humano, Costa (2001, 2003) constrói valiosas articulações, que têm se desdobrado em suas últimas produções acerca da escrita, corpo e letra. Frente a isso, percebemos o quão equivocadas podem ser as abordagens lacanianas que reduzem o narcisismo e sua matriz especular a uma mera condição de fascínio com a própria imagem. Lacan (1953-54/1983), no esquema óptico, ensina que a imagem especular é construída a partir do Outro (situado no espelho plano do esquema), e que essa imagem substitui o saber instintivo que regula o corpo e as condutas dos animais. Para os humanos, na falta do instinto, é a imagem especular que funciona como um complemento fisiológico. Costa (2001) radicaliza, afirmando que o corpo só funciona pelo complemento da imagem do espelho, a tal ponto que real e imagem se equivalem, como podemos testemunhar na constituição da imagem real e da imagem virtual do esquema de Lacan. Com isso, acrescenta a autora, rompem-se as fronteiras entre interior-exterior e entre Eu-Outro. Isso nos permite ultrapassar a clássica dicotomia corpo-psique, e compreender a via de mão

dupla pela qual o corpo afeta nosso psiquismo e vice-versa.

Vemos, assim, a importância que desempenhou a construção do espelho (Lacan, 1949/1998) para o desdobramento da teoria das pulsões, da identificação e do amor. Retomemos as propostas de Lacan sobre as identificações sob a óptica do espelho no esquema óptico do vaso invertido (Lacan, 1953-54/1983). A primeira identificação corresponderia ao que se produz, no espelho esférico, no qual a imagem real do vaso (corpo) vem envolver as flores do desejo. A segunda corresponde à imagem virtual produzida no espelho plano: a composição corpo-imagem e objeto (produzida no espelho côncavo) se reflete na imagem do outro (no espelho plano) e a toma por seu eu. Porém, não se pode esquecer que a lógica temporal que rege o funcionamento desse esquema é a da temporalidade inconsciente do só-depois [*Nachträglich*], segundo a qual o que vem depois afeta o que estava antes. A questão decisiva se joga na passagem de um lado a outro do espelho, isto é do pré-edípico ao edípico, pois há ali um *gap*, como diz Lacan (1956-57/1995), nunca completamente superável. Esse *gap* lacaniano é o que Freud (1940a, 1940b) nomeava de clivagem do Eu, como teremos oportunidade de desenvolver mais adiante. Lacan (1956-57/1995) indica que, na passagem do três para o quatro, há um problema de conta. Curiosa forma de apresentar as coisas.

Visando a articular o que vimos acima, tomaremos uma experiência corriqueira da infância, de alguma forma sempre presente na relação mãe-criança, mesmo que sob graus diversos. A recusa alimentar é um fato extremamente frequente e pertence ao cotidiano da infância; e não há mãe que passe incólume a essa situação. Na tentativa de evitar a angústia que tal

recusa provoca, são instituídas curiosas estratégias no momento das refeições. Por isso mesmo, pressentimos que não se trata, da parte da criança, de uma simples atitude negativista de oposição à mãe, como fazem crer algumas abordagens. Ao mesmo tempo que banal, essa atitude joga com uma grande complexidade. Então, quando a criança recusa o alimento (objeto que satisfaria uma necessidade fisiológica corporal), o que ela faz é comer nada. Mais do que anular o objeto “natural”, elevando-o a sua condição simbólica, o acento se joga aqui na atividade de recusar; é esta que se torna simbólica de uma relação com a mãe a ponto de dispensar, de maneira radical, o suporte do objeto, o carretel. Faz da atividade oral, e de seu correspondente orifício corporal, um lugar privilegiado de troca e relação entre mãe-criança.

A experiência da recusa alimentar evidencia de maneira privilegiada que, em nosso exercício pulsional, não se trata somente de satisfazer *algo*, uma necessidade supostamente “natural” ou fisiológica do nosso corpo. Essa é a ideia que fundamenta a concepção da pulsão como expressão de uma premência da “natureza” corporal. Muito mais do que satisfazer *algo*, trata-se de dar satisfação *a alguma coisa*, ao Outro. A recusa alimentar da criança revela que o apelo para alimentar-se vem da mãe, e não de uma necessidade corporal, a fome. É, pois, à demanda do Outro que nosso corpo responde com o funcionamento pulsional. Por isso, Lacan (1964/1979) integra o funcionamento da pulsão à demanda. É a demanda do Outro que inscreve os orifícios da erótica corporal, sobrepujando e comandando a fisiologia. É essa estranha erótica que fica explícita nos casos extremos de morte por inanição na anorexia. Portanto, segundo Costa (2001), a pulsão é expressão de um laço com o Outro, o qual se reproduz a cada encontro com nossos semelhantes (o

outro). A cada laço com nosso semelhante, atualizamos a constituição de nossos suportes corporais estabelecidos na relação ao Outro primordial, colocando em causa nossos objetos pulsionais. Repetimos a cada relação, na busca de realizar a separação eu-Outro, que nunca se conclui definitivamente.

Nessa mesma linha, poderíamos pensar o problema da obesidade infantil que tem sido alardeada na mídia atualmente. Contudo, nessas abordagens, é interessante observar que toda a culpa recai sobre a cultura (as mães, em última instância) que oferece o objeto industrializado, inadequado às necessidades de um corpo saudável. Quando foi a época das denúncias da anorexia e das modelos anoréxicas, a culpa também recaiu sobre a cultura, que privilegia a forma perfeita. Tal ressentimento com a cultura, e seus produtos, demonstra, para Costa (2004), o quanto comumente representamos nossas relações primárias (a mãe ou o pai) em nossas produções (atos) culturais. Por isso, ali onde esperaríamos encontrar um reconhecimento social que legitimasse uma produção que nos representa simbolicamente, o que encontramos são esses produtos persecutórios.

Recusar o alimento oferecido pela mãe evidencia algo que fica escondido no exercício de nossa erótica corporal na relação ao outro. Isso abarca inclusive as práticas pretensamente auto-eróticas, como, por exemplo, chupar o próprio polegar. Os objetos pulsionais com que exercitamos a erótica de nossos orifícios corporais são representantes do Outro; esses objetos, que transportam traços do Outro, passam a compor e suportar nosso corpo através do exercício de suas bordas. É assim que, por exemplo, a voz do outro pode carregar consigo o amor do Outro primordial, no tom embalado numa canção de ninar, ou a recusa do amor vociferada numa reprimenda. Da mesma forma,

ensina Costa (2001), a voz com que nos dirigimos ao outro constrói sua presença no ritmo de nossas projeções, pois carrega com ela elementos do Outro primordial, amoroso ou censor. Disso, a autora conclui que os objetos pulsionais não são exclusivos do corpo próprio; sua atividade compõe um âmbito relacional, como uma espécie de corpo coletivo, como gosta de dizer a autora. Isso faz com que em nossas relações, às vezes as mais banais, percamos as fronteiras entre o nosso corpo e o outro, entre o eu e o outro.

Costa (1998), inspirada nas *Teorias sexuais infantis* (Freud, 1908/1989), propõe esse corpo pulsional coletivo como a matriz da ficção ou fantasia. O corpo coletivo mãe-criança descrito por tais teorias resulta da tentativa de a criança responder à pergunta “de onde vêm os bebês?”. Assim que, para representar o corpo da mãe (que é da onde vêm os bebês), a criança usa orifícios que estão em jogo no erotismo de seu próprio corpo, como por exemplo a teoria da cloaca. A autora salienta que esse corpo da ficção não é fruto somente do pretense desconhecimento infantil; ele é fruto de um engano mútuo organizado pela relação, já que a mãe também se engana sobre seu corpo ao tomar o filho como um representante do falo (Costa, 2000). Nesse sentido, esse corpo coletivo é o corpo de ficção do incesto; o único incesto possível, acrescenta a autora. Essa é a primeira ficção construída pela criança,

[...] toda ficção posterior, de alguma maneira, leva a marca dessa fundação. Cada uma delas [ficções] precisará organizar-se em torno de algum orifício, que é de onde se alimentam as ficções [...] orienta-se na única forma de tornar uma relação possível: tomando o imaginário – uma ficção – pelo real. Só assim criam-se as relações no campo

humano, na medida em que se suportam de ficções intercambiáveis e não em códigos naturais fixados (Costa, 1998, p. 63).

Encontramos nesta citação elementos preciosos para compreender as bases em que se assenta a proposição de Freud (1917a/1989) de tomar o luto do objeto amado como paradigma do luto. A relação amorosa constitui-se, por excelência, numa ficção intercambiável. Não obstante as diferentes versões assumidas ao longo dos tempos e das culturas, o amor, terno ou sensual, é uma ficção universal na história da humanidade. Constitui-se na ficção mais consistente que o homem inventou para desmentir o real da impossibilidade da relação sexual proclamada por Lacan (1972-73/1985). Mas, aqui, não queremos colocar o acento na perda da imagem narcísica que sofremos com a morte do objeto amado. É certo que, com a perda do outro, perdemos a imagem que sustentava nosso Eu. Mas, considerando o exposto por Costa (1998), perdemos junto nossos objetos pulsionais; pois, quando perdemos o outro, a voz e o olhar que lhe dirigimos vão junto (Costa, 2001). Por isso a dor é despedaçante; nosso corpo perde os objetos pulsionais que o suportavam através do exercício das bordas das zonas erógenas. Pois são as bordas de nosso corpo que o mantêm ereto. Isso explica um fato muito comum entre os casais que viveram longo tempo juntos: chegada a velhice e a extrema redução dos laços que ela acarreta, ocasião em que praticamente só resta a companhia um do outro, a morte de um é logo seguida pela morte do outro. E, bem entendido, isso não é efeito do romantismo amoroso ou da perda do sentido da vida, como corriqueiramente se costuma pensar. Na falta de algum outro a quem enlaçar seus objetos pulsionais, as bordas dos orifícios corporais vão se fechando até sua completa inatividade. Nesse sentido, afirma

Costa (2001), nunca se faz um luto solitariamente; para transpor a perda é necessário um suporte transicional como substituto do corpo perdido.

6

O MITO DA HORDA PRIMEVA:

O LUTO ESTRUTURAL

Para Freud (1913/1989), o pai é o núcleo em torno do qual se organizam as neuroses e a sociedade:

[...] no complexo de Édipo se conjugam os começos da religião, eticidade, sociedade e arte, e isso em plena harmonia com a comprovação da psicanálise de que este complexo constitui o núcleo de todas as neuroses [...] Se me aparece como uma grande surpresa que também estes problemas da vida psíquica dos povos permitam uma resolução a partir de um único ponto concreto, como é o da relação ao pai [...] E talvez se possa incluir outro problema psicológico dentro desta trama. Tive várias vezes oportunidade de pesquisar na raiz de importantes formações culturais a ambivalência de sentimentos no sentido genuíno, quer dizer, a coincidência de amor e ódio sobre o mesmo objeto. Não sabemos nada sobre a origem desta ambivalência [...] Mas também outra possibilidade me parece digna de consideração: que ela, alheia em sua origem à vida dos sentimentos, fora adquirida pela humanidade no complexo paterno (Freud, 1913/1989, p, 158).

A construção do mito do pai da horda primitiva justifica-se, em Freud,

pela necessidade lógica de supor um *a priori* que suporte sua concepção sobre o lugar organizador do pai na vida psíquica do indivíduo e de dos povos. Tal concepção era recolhida por ele em diferentes fontes: a clínica freudiana das neuroses, especialmente a da neurose obsessiva, o complexo de Édipo, os estudos antropológicos acerca dos clãs totêmicos e o sentimento de culpa comungado pelos cristãos. Esse mito coloca questões importantes, e de longo alcance, que não pararam de produzir seus efeitos ao longo da produção freudiana, como veremos em *Moisés e a religião monoteísta* (Freud, 1939/1989). A principal dessas questões reside no ato originário de inscrição do sujeito (inconsciente): “No começo foi a ação” (Freud, 1913/1989, p. 162) é a frase que encerra *Totem e tabu*. Seu contexto é a equivalência entre ação e pensamento de desejo que impera na vida psíquica do homem primitivo, da história da cultura e da história de cada homem. Disso podemos concluir que o ato (o desejo) produz o sujeito do inconsciente como ponto de enlace entre individualidade e coletividade.

Eis, então, o mito da horda primordial. Houve um tempo, na pré-história dos agrupamentos humanos, em que existia o pai primordial, que usufruía de todos os privilégios sem nenhum limite. Era o único que podia gozar de todas as mulheres da tribo e detinha todos os poderes sobre os demais. Estes estavam impedidos de qualquer acesso ao gozo e tinham a obrigação de servir à vontade ilimitada do pai. Certo dia, revoltados com tamanha submissão, os súditos reuniram-se e, juntos, assassinaram o pai odiado. Passado algum tempo, o ódio deu lugar a um sentimento ambivalente em relação ao pai e, simultaneamente, emergiu um profundo arrependimento pelo ato perpetrado. Então, elegeram um totem, símbolo sagrado que

representaria o ancestral ao qual todos, sem exceção, deveriam prestar obediência e adoração. Para tal, instituíram dois principais preceitos-tabus: não matar o totem e a exogamia. Estes eram uma espécie de lei sagrada que garantiria a convivência e manteria unida a fratria, pois impediam que qualquer um, dos doravante irmãos, viesse a usurpar o lugar do pai primordial. Depois, a fratria institui também a cerimônia do banquete totêmico, ritual sagrado de cunho festivo no qual os irmãos reafirmavam sua pertença e semelhança ao totem. O banquete totêmico consistia no sacrifício do animal totêmico e sua devoração.

Como vemos, esse mito permite o desenvolvimento de várias questões cruciais na psicanálise. Tomaremos algumas delas. É curioso observar que Freud, para falar do lugar do pai na vida psíquica de cada um, precisou recorrer ao complexo de Édipo. Agora, ao se ocupar do lugar paterno na vida psíquica de um povo, recorre ao mito. Este institui o pai morto (o totem) – o significante, diríamos com Lacan – como o referente que permite organizar a filiação e o laço social. Contudo, não se trata de qualquer pai; o acento aqui está no “morto”. Pois, no mito, o pai só adquire condição simbólica a partir de um ato dos filhos, que o produz como morto, o assassinato. E como ato e desejo se equivalem no psiquismo primitivo, é o desejo de morte dirigido ao pai o que faz dele um morto, um significante.

Isso explica a relevância, para Freud, do banquete totêmico descrito pelos antropólogos. Sua natureza ritual e repetitiva denunciava o lugar central que ocupava na organização totêmica. Daí surgiu, em Freud, a necessidade de construir o mito da horda primordial. Essa necessidade é correlativa da necessidade de repetição de um ato originário: o banquete renovava o desejo

(o ato) que funda o pai morto (o significante). Encontramos aqui o mesmo princípio de funcionamento que Freud (1920/1989) extraiu do jogo repetitivo das crianças. No jogo do *fort-da* também o significante estava colado ao ato, gerando por isso a compulsão à repetição. Paralelamente, no banquete, o jogo era suportado por um objeto: o carretel era o animal totêmico sacrificado. Entretanto, o banquete traz um novo elemento: a morte. Qual o papel da morte no mito da horda primitiva?

Vimos que a fatria, após o assassinato, estabeleceu dois tabus: não matar o totem e a proscricção do incesto. A exogamia, proibição do comércio sexual com as mulheres do mesmo totem, encontra sua justificativa no fator desagregador que, para Freud (1913/1989), a pulsão sexual representava para a manutenção dos vínculos sociais. Esse foi o motivo do levante dos irmãos, o impedimento do acesso ao gozo; mas não de qualquer gozo. O pai detinha o gozo absoluto; ele desfrutava de todas as mulheres. Por isso, para manter a fratria unida, precisaram erigir a proibição do incesto; o que era impedido pelo pai da horda se transformara em proibido pelo tabu. A julgar pela lei da exogamia da fratria, perde-se o gozo do corpo materno, o incesto. Fica, assim, por resolver o outro tabu, a proibição de matar o totem. A resposta, vamos buscá-la no banquete totêmico.

Conta Freud, no mito do pai da horda, que a necessidade do ritual do banquete se impôs como uma memória do ato. Sobre esse ponto, Freud justifica que relembrar a todos a façanha cometida impediria que algum dentre os irmãos, tal qual o herói épico, outorgasse a si próprio a façanha, e

assim usurpasse o lugar do pai⁴. Isso indica a presença do desejo, que persistia em cada um, desejo, esse, vislumbrado no irmão. Qual era o desejo no outro? O desejo de matar o pai e o desejo incestuoso.

Além disso, o banquete sacrificial consistia na comunhão coletiva do animal sagrado, representante do totem. Era preciso expiar a culpa pelo ato cometido, a qual havia emergido junto com o sentimento de ambivalência (amor) em relação ao pai. Através da incorporação, reforçavam-se os laços entre os membros do clã, bem como o laço de cada um com o totem; renovava-se, assim, o pacto nos dois sentidos.

Entretanto, não passa despercebido de Freud o fato de a comunhão exigir a morte sacrificial do animal, seguida de sua devoração; à diferença da comunhão cristã. Por isso, a duplicação da divindade totêmica: era preciso dar corpo ao pai morto (totem); ao mesmo tempo que realizar o desejo de matar sufocado em cada um. Assim, expiavam a culpa, por um lado, revivendo o pai; por outro, reforçavam a culpa, matando-o. Disso resulta o pai-totem (aquele que nomeia) e o pai-corpo (representação do gozo incestuoso), o qual, como tal, é mítico.

O ritual dava expressão plástica à ambivalência (amor) em relação ao pai: o amor triunfava sobre o ódio, conclui o autor. Aqui encontramos a incorporação do pai tomado como modelo, a primeira identificação, a forma mais primitiva de laço com uma pessoa, referida por Freud (1921/1989). Na comunhão sacrificial, o traço unário é incorporado: a cada sacrifício, *um* traço

⁴ Afinal, segundo Freud (1913/1989), a façanha do herói literário, é produto de uma fantasia do patrimônio humano, a qual vai apenas assumindo nova roupagem ao longo da história, como o herói épico, o herói trágico e também Cristo, na religião cristã.

[*Ein einziger zug*]⁵. Pois ali, o traço tem valor de signo, não constitui cadeia significante e não pode ser contado senão um a um. Daí a necessidade de imprimir-los na parede da caverna para marcar a caça abatida (Lacan, 1961-62/2003): para que o sujeito possa contar-se como *um* pertencente ao coletivo dos irmãos e como *um* filho. O ritual de sacrifício do animal totêmico inscreve o parricídio como *um* ato originário, um *a priori* necessário ao suporte do sujeito do inconsciente; neste sujeito, coletivo e individual se enlaçam no mesmo ponto de ignorância. Esse ponto é o recalado originário [*Urverdrängt*], o corpo de gozo (materno) que cai sob o esquecimento da amnésia infantil, por isso, impossível de ser representado, e comunicado; é mudo; momento em que o nome (símbolo) se cola à coisa, e insiste como retorno que demanda significação, como diz Costa (2005). A compulsão do ritual diz d'*Isso* que não para de não se escrever, mas que busca sempre produzir-se em exercício: desde as compulsões obsessivas, reações corporais da crise fóbica, sonhos, lapsos, exemplifica Costa. No entanto, embora *Isso* não faça retorno no campo representacional, é o responsável por determinada posição fantasmática do sujeito do inconsciente, a qual estamos condenados a repetir em nossas relações vida afora.

Vemos a ambivalência amor-ódio surgir por todos os lados e assumir um papel-chave nos enigmas que Freud (1913/1989) busca elucidar em *Totem e tabu*. Freud atribui a ambivalência ao complexo paterno, e chega a cogitar-lhe uma natureza constitucional. Além disso, não lhe passa despercebida sua íntima ligação com o tabu. O tema do tabu ocupa uma posição central em *Totem e tabu*, dedicando-lhe um longo capítulo, no qual examina os preceitos-

⁵ No estádio do espelho, esse é a matriz do Ideal do Eu, traço paterno introjetado, a partir do qual cada um se vê amado (ou censurado) pelo pai, conforme Lacan (1960-61/1992).

tabu e suas relações com a ambivalência. O tabu possui um significado duplo, sagrado-impuro, e a propriedade de deslocar-se de um significado ao seu oposto, contaminando a tudo o que toca com sua ambivalência. Esta se cola ao tabu de tal forma que fica difícil saber quem vem primeiro, o tabu ou a ambivalência. Freud (1910/1989) já havia estudado a particularidade das palavras primitivas, a de significarem em si mesmas seu oposto, numa espécie de indiferenciação originária; tal qual ele observava nas formações do inconsciente. Muito cedo, o autor percebera que no sonho não existia oposição; uma palavra podia significar o seu oposto como forma de contornar a censura. Somente mais tarde, na história das línguas, tal concordância primitiva daria lugar a uma diferenciação. Contudo, é Lacan (1972-73/1985) quem contribui para resolver o mistério da ambivalência freudiana do complexo paterno. Esta nada mais é do que a condição primária do significante, de constituir-se por pares opositivos, como demonstra a presença-ausência no jogo do *fort-da*.

Ocupando-se das proibições-tabu em relação aos governantes (reis, sacerdotes e chefes) e aos mortos, o autor conclui que elas tinham como objetivo evitar o contágio, pois o toque poderia contaminar o sagrado e torná-lo impuro. Da mesma forma que a proibição-tabu, a consciência moral dos neuróticos obsessivos impõe-lhes a necessidade de instituir sintomas, para evitar a contaminação de pensamentos contrários.

A partir de seu exame do tabu dos mortos, supõe o autor que, frente ao cadáver da pessoa amada, a humanidade inventou os espíritos malignos (demônios), depois o inferno da religião, até chegar às teorias científicas. Agora bem, Freud (1913/1989) diz que, no início, os demônios eram

representantes do ódio do enlutado, que se revelava por projeção dos sentimentos ambivalentes nutridos pela pessoa amada. Com o ulterior desenvolvimento da humanidade, a ambivalência inerente à pessoa amada teria se exteriorizado, resultando em formações contrárias: por um lado, o medo aos demônios e espectros; por outro, a veneração aos antepassados. Pois o fato de se conceber os demônios como espíritos da pessoa recém-falecida atesta, para o autor, a influência do luto sobre a gênese da crença nos demônios. Com isso, encontramos as bases nas quais se assenta a tarefa psíquica que o trabalho de luto, conforme descrito por Freud (1917a/1989) em *Luto e melancolia*, precisa realizar: desligar do morto as recordações e expectativas do sobrevivente. Feito isso, cedem a dor, o arrependimento, as recriminações; e também a angústia ante o demônio. Atualmente, a estes os espera o destino de serem venerados como antepassados e invocados como auxiliares. Numa vista panorâmica sobre os vínculos dos enlutados com os mortos, Freud observa que a ambivalência tem diminuído extraordinariamente. Esta ainda existe, mas se mantém no inconsciente, sem maiores efeitos; a exceção reside nos neuróticos, que seguem vivenciando seus lutos com recriminações obsessivas, oriundas da ambivalência de sentimentos.

Portanto, diante do corpo morto de seus entes queridos, o homem construiu o que Freud (1913/1989) chamou de cosmovisões, os sistemas de pensamento animista, religioso e científico. Precisou duplicar o mundo, fazendo dele um espelho de sua ambivalência de sentimentos, explica o autor. Todavia, Costa (2013) esclarece que duplicamos o real porque a diferenciação por oposição, como vimos, é condição primária do jogo simbólico. Ela está na

base de nossos sistemas representacionais.

Isto posto, não poderíamos pensar que também a teoria psicanalítica sofre esses mesmos efeitos do jogo simbólico, qual seja, a de precisarmos duplicá-la em nossas produções? Mas, como Freud (1933/1989) sempre está muitos passos a nossa frente, não deixou de advertir que a psicanálise não é uma cosmovisão. Vejamos isso mais de perto, tomando o exemplo da teoria da pulsão, que sempre manteve um modelo dual ao longo de seus sucessivos desenvolvimentos na obra freudiana. Na sua última elaboração, temos a pulsão de vida e a pulsão de morte (Freud, 1920/1989). Ele as descobre sob os auspícios da compulsão à repetição encontrada no que chamou de resistência à transferência, e nos sonhos que reproduziam cenas traumáticas. A pulsão de morte é, então, uma espécie de tendência ativa ao retorno. A esse propósito, Costa (2001) compartilha uma indagação simples e valiosa ao mesmo tempo: será que a morte faz memória? As pulsões sexuais, sabemos que sim; elas deixam rastros que funcionam como pontos de fixações da libido, que transportam o traço de experiências corporais originárias para nossas relações vida afora.

Quanto à morte, Freud (1915/1989) dizia que a própria morte não tinha representação. Com isso afirma que só se registra no inconsciente o que passou pela nossa experiência; e, note-se, aqui, experiência⁶ implica a necessidade de passar pelo corpo. Não adianta pensar ou falar sobre a morte. Sempre que o fazemos, como diz Freud, ela já não é mais a nossa, é a do outro; e então já caímos no fascínio da cena primária, na qual gozamos no lugar do espectador, na mais absoluta inconsciência de nosso lugar na cena.

⁶ Remeto o leitor ao livro de Costa (2001), *Corpo e escrita*, o qual se dedica ao tema da experiência.

Como Freud (1919/1989) já demonstrou a propósito da fantasia de flagelação conhecida por *Bate-se numa criança*, a cena é uma resposta paterna a minha demanda de amor: é (batendo) afirmando o ódio pelo outro que eu odeio (meu rival), que o pai afirma meu lugar de único amado. Logo, a cena se produz para o olhar do espectador.

A RELIGIÃO MONOTEÍSTA: O LUTO DO PAI

Moisés e a religião monoteísta (Freud, 1939/1989) completa a trilogia das construções⁷ freudianas do complexo paterno: complexo de Édipo, *Totem e tabu* e *Moisés e a religião monoteísta*. Segue a trilha deixada por *Totem e tabu* (Freud, 1913/1989) com relação ao assassinato do pai, a culpa e a repetição. Entretanto, coloca em jogo novos elementos, que nos permitirão avançar. O pai revela sua condição de alteridade na figura do estrangeiro, e a repetição encontra arrimo no sintoma, a religião do pai. Mas há ainda outra diferença essencial, para nós, entre *Totem e tabu* e *Moisés*: no mito do pai da horda, o lugar do pai está situado na origem, como fundador; em *Moisés*, ele vai estar situado no fim, na transmissão de uma herança. Assim, também a morte vai passar de um *a priori* para um *a posteriori*.

A construção do *Moisés* baseia-se no argumento de que Moisés, o grande pai dos judeus, teria sido um egípcio, e não um judeu, como reza a lenda. O monoteísmo seria um produto do retorno do recalçamento do assassinato de Moisés perpetrado pelo povo judeu.

A história tem início no Egito, em torno de 1375 a.C., quando Amenófis IV (Ikhnaton) banizou o politeísmo, impondo como religião do Estado o rígido monoteísmo do deus Sol, Aton. Após sua morte, sua religião fora banida do

⁷ A acepção do termo *construção* deve ser entendida no contexto de *Construções em análise* (Freud, 1937/1989).

Egito. Moisés, um nobre ou sacerdote da religião de Aton, para transmiti-la à posteridade, sai do Egito em busca da Terra Prometida, liderando um grupo de neoegípcios semíticos. Instalaram-se em Cades, no deserto palestino, onde se juntaram a outra tribo aparentada. Num levante popular, Moisés é assassinado pelos seus. A partir daí houve um compromisso entre as duas tribos: a que abandonou a religião de Aton e a outra, que se manteve fiel à doutrina transmitida por Moisés. A partir daí, tudo na história é duplicado: dois deuses, duas fundações, dois fundadores, etc. Em Cades permaneceram durante o período de três gerações ou mais, tempo que corresponde para Freud (1939/1989) à latência histórica do povo judeu, no qual tudo é alterado, distorcido e desfigurado. Aos poucos, uma crescente consciência de culpa, advinda no lugar da lembrança, mergulha o povo judeu no cumprimento cada vez mais rígido da religião mosaica. Assim, a religião de Moisés, outrora esquecida, irrompia com todo o poder que o retorno do recalcado lhe conferia.

A construção freudiana introduz um problema de herança ao duplicar Moisés, o egípcio e o judeu: o que transmite uma herança corporal (a circuncisão); e o que transmite uma herança simbólica (a religião). Qual deles garantiria uma filiação? Tanto faz, o Outro já está dividido. Assim, a ideia monoteísta desloca a interrogação sobre o originário, reposicionando-o a partir do *a posteriori* [*Nachträglichkeit*]. É o que cada um faz com o legado paterno, como responde a sua falta, que define o lugar do pai da filiação. Ao invés do ato de sacrifício do pai como busca de filiação no mito da horda, o sacrifício do filho através do ato sintomático. Este, além de um ato de renúncia no anseio de ser amado pelo pai, tem um elemento a mais, a ideia do Um (Deus único). Sabemos que, para Freud (1937/1989), a ideia monoteísta,

apesar de seu caráter delirante, deve sua força de verdade ao fato de ser um fragmento do historicamente vivido pela humanidade:

No psiquismo, uma ideia somente tem tal avassaladora significação, a ponto de tornar-se uma crença universal, quando advém da reanimação de uma vivência recalcada de épocas imemoriais, ressurgindo desfigurada, descontextualizada e acompanhada de um intenso acento compulsivo (Freud, 1939, p. 123).

Essa citação é o elo que insere *Moisés* na cadeia iniciada em *Totem e tabu* (Freud, 1913/1989). Contudo, veremos que, mais do que isso, é *Moisés* quem inscreve a cadeia histórica, conferindo ao pai primordial um lugar de mito de origem. A *vivência recalcada de épocas imemoriais*, claro está, é o parricídio perpetrado na horda primitiva. Essa vivência precisou ser reanimada, ser recordada; ela não podia ser lembrada como uma reminiscência. Era necessário recordá-la como uma repetição da vivência; daí o caráter compulsivo que esse tipo de recordação possui. *Imemoriais* refere *Isso* que não pode fazer retorno no campo representacional; não pode ser lembrado, pois caiu no poço da amnésia infantil. É o recalcado originário [*Urverdrängt*]. Como um saber insabido, só pode produzir-se em exercício. Daí a necessidade de recordar-repetir: Moisés precisava ser assassinado pelos seus. A história reiniciava-se por uma morte, pela ação, como dizia Freud (1913/1989).

Ainda na citação, após a *recordação*, seguiu-se um longo tempo, de várias gerações, no qual a história se obscurece e se confunde em meio a distorções e desfigurações dos fatos. Tudo aparece a partir daí duplicado: dois

deuses (Jeová e Aton), dois fundadores (o Moisés egípcio e o Moisés midianita), etc. Segundo Freud (1939/1989), esse é o tempo da latência, intervalo entre o acontecido (assassinato de Moisés) e a sua recordação. Porém, dessa vez, o que surge, ao invés da repetição do ato, é uma ideia avassaladora e universal, a ideia de *Um Deus*. De onde essa ideia tirava seu poder de convicção, a ponto de ser adotada como a verdade eterna por toda a humanidade? De onde vinha seu poder de transmissão? Por que o monoteísmo não ficou restrito aos filhos de Moisés, os judeus, aqueles que mataram o pai e, como tais, legítimos herdeiros de seu legado? Essa era a perplexidade de Freud. Sua produção de *Moisés* assenta-se nesse enigma. Sua resposta foi a verdade histórica: era um fragmento da realidade objetiva de tempos imemoriais, o qual havia sido recalcado, e que agora emergia de volta com um poder reforçado. O tal fragmento histórico recalcado era o assassinato do pai. Então, a ideia monoteísta, apesar de delirante, adquiriu seu poder de verdade da verdade histórica.

Freud (1937/1989), a propósito das construções feitas pelo analista, concebe a construção como um tipo de saber que se formula no lugar das lacunas mnêmicas de uma história, individual ou coletiva. Daí a expressão verdade histórica. No que diz respeito à história do indivíduo, um exemplo é a construção do complexo edípico; na história de um povo, o mito da horda primeva e Moisés. Nesse mesmo texto, acrescenta que as formações delirantes, do indivíduo ou da humanidade, são equivalentes às construções do analista.

Mas se a verdade da ideia monoteísta correspondia à vivência histórica dos judeus, a do assassinato de Moisés, por que se tornou igualmente verdade

para todos os povos? Porque ela contém a verdade histórica do acontecido na horda primeva: o assassinato do pai primordial. Vimos que este faz operar o recalçamento originário: substitui o corpo (do pai de gozo) pelo nome (pai-totem). Ato de nomeação (liga nome e coisa), representado no mito pelo pai-totem que nomeava o clã. Por essa razão, o mito da horda é condição de entrada na linguagem e no mundo simbólico. Com o assassinato de Moisés, o recalçamento originário é recordado e se confirma como o primeiro.

No entanto, a nova operação de recalçamento [*Verdrängung*] deixava um resto do corpo, um traço do pai. Pois a palavra, embora pertencente ao registro simbólico, carrega junto o traço corporal do Outro que a sustenta, a voz. Daí a importância da circuncisão. Ela deslocou o problema do resto do traço corporal do pai (voz-corpo) para uma indecisão em torno da herança: marca corporal (circuncisão) ou um produto cultural (a religião)?

Resta-nos uma questão. Por que o assassinato de Moisés recordou o parricídio da horda? Lembremos que a religião de Aton, que Moisés trouxe de sua vivência no Egito, era altamente espiritualizada e proibia a adoração das imagens e os rituais sacrificiais. No lugar do corpo-imagem, ela coloca a ideia abstrata de Deus, cujo nome era impronunciável. A religião mosaica reforçava o recalçamento originário, substituindo o corpo pela palavra (de Deus). No entanto, a proibição de pronunciar o nome de Deus sob o risco de profaná-lo indicava um perigo de contaminação do desejo. Também, nessa mesma direção, podemos pensar a adoção das escrituras em detrimento da tradição oral como forma de transmissão religiosa.

Entretanto, a nosso ver, o que conferiu a Moisés o poder de recordar os

tempos imemoriais tem sua raiz no desmentido⁸ [*Verleugnung*] do ato de assassinato de Moisés e na clivagem do Eu. No período posterior ao crime, instalou-se um tempo de latência de três gerações, sobre o qual reinam muitas notícias e informações desencontradas. Os documentos históricos relativos a esse período contêm inúmeras desfigurações e duplicações, indicando a Freud uma tentativa de apagamento próprio ao desmentido e à clivagem do Eu [*Ichspaltung*] que a ela se associa:

Com a desfiguração [*Entstellung*] de um texto passa algo parecido ao que ocorre com um assassinato: a dificuldade não reside em perpetrar o fato, senão em eliminar seus rastros [...] em muitos casos de desfiguração-*deslocamento* de textos [...] acharemos escondido em alguma parte o sufocado e desmentido [...] (Freud, 1939/1989, p. 42) (O grifo é nosso).

Por um lado, Freud persegue os rastros do apagamento do crime. Interpreta o interregno entre o crime e o recordar como um intervalo temporal equivalente à latência do neurótico: o tempo que separa o acontecimento e o seu recordar traumático. No caso Emma, Freud (1895/1989) já havia mostrado que a significação traumática de um acontecimento só se produz *a posteriori* [*Nachträglich*]. Em Emma, o sentido traumático, e seu efeito patógeno, da cena de sedução da infância somente adveio após esta adquirir significação sexual na adolescência, a partir de uma nova cena que se associou à infantil. A defasagem temporal foi necessária para que Emma acedesse ao lugar de saber sobre o sexo, próprio da puberdade. Portanto, como dizia Freud, é a lembrança que traumatiza no *a posteriori*, e não o acontecido em si.

⁸ Devo a Betty Fuks (2004) a notação da relevância do desmentido em *Moisés*.

Já vimos, em Freud (1927/1989), que, ao desmentido da castração feminina, segue-se a formação do fetiche: ante a visão da falta do pênis na mãe, a criança *desloca* o olhar para outra parte do corpo. Para ele, o decisivo na instauração do fetiche é a suspensão de um processo, semelhante à detenção da recordação ante a amnésia traumática. Ao que Lacan acrescenta a função de véu do fetiche:

A lembrança encobridora, o *Deckerinnerung*, não é simplesmente um instantâneo, é uma interrupção da história, um momento em que ela se detém e se congela e onde, ao mesmo tempo, indica a continuação de seu movimento para além do véu [...] detendo-se ali, a cadeia indica sua sequência a partir daí velada, sua sequência ausente, a saber, o recalque em questão [...] (Lacan, 1956-57/1995, p. 160).

Desde os *Três ensaios* (Freud, 1905/1989), ficara estabelecido o vínculo entre a amnésia infantil e a formação dos sintomas neuróticos através da operação do recalque. Dessa forma, as recordações de nossos primeiros anos de vida sucumbiram ao recalque, ficando fora do alcance de uma rememoração possível. Assim, o trabalho analítico consistiria em reconstruir a história infantil, a fim de eliminar os sintomas. Por isso, segundo Freud (1937/1989), no curso de uma análise, quando as recordações do paciente se interrompiam, cabia ao analista construir o esquecido através dos indícios que este deixara para trás. A tais construções do analista, ao invés do recalcado infantil, seguia-se um tipo de recordação muito especial, as recordações encobridoras. A despeito de seu poder patógeno, observava Freud (1899/1989), tais lembranças continham impressões irrelevantes e cotidianas. Geralmente consistiam em cenas breves e plasmadas com acentuado caráter

visual. Seu valor mnêmico residia não em seu próprio conteúdo, mas em seu vínculo com o conteúdo sufocado. Tais lembranças eram uma espécie de fantasia retrospectiva:

Nossas recordações da infância nos mostram os primeiros anos de vida não como foram, senão como apareceram em tempos posteriores de despertar. Nestes tempos de despertar, as recordações de infância não *afloraram*, como se pode dizer, senão que nesse momento foram *formadas*, e uma série de motivos, aos quais é alheio o propósito de fidelidade histórico-vivencial, influiu sobre essa formação assim como sobre a seleção das recordações (Freud, 1899/1989, p. 315). (O grifo é do autor).

Freud (1917c/1989) acrescenta que, assim como os neuróticos encobrem sua história infantil com tais fantasias, também os povos encobrem sua história esquecida com suas sagas e lendas. Então, supomos que, para Freud, o Moisés, grande pai dos judeus, seria uma espécie de fantasia retrospectiva, uma lembrança que encobria o Moisés egípcio e seu assassinato.

Na maioria das cenas infantis substantivas, notava ainda Freud (1899/1989), a pessoa via a si mesma como uma criança, e sabia que ela mesma era essa criança; mas via a essa criança como a veria um observador situado fora da cena. Para o autor, isso comprovava que a impressão originária havia sofrido uma refundição, e as cenas haviam sido falseadas: deslocaram o lugar de um acontecimento, fusionaram ou permutaram entre si duas personagens, etc. Tal constatação permitiu-lhe estender o fantasiar retrospectivo a todas as lembranças da infância. Então, à duplicação do eu na

cena, correspondia uma duplicação dos elementos da cena: lugares, personagens, etc. A divisão do Eu (a clivagem) era estritamente equivalente à duplicação da vivência histórica. Essa duplicação, ao mesmo tempo em que encobria o acontecido, inseria-o numa cadeia, a qual teria tido como origem um acontecido traumático que havia sucumbido na amnésia infantil. Por isso, Freud (1939/1989) precisou construir o Moisés egípcio. Somente um pai estrangeiro teria o poder de despertar tanto ódio (amor e culpa) e, com isso, fazer recordar o pai da horda primordial. Este, em sua posição de exceção à castração, também era um estrangeiro ao clã totêmico. Foi isso que conferiu ao assassinato de Moisés a função de retorno do recalcado [*Verdrängung*] e o poder de recordar o recalcado originário [*Unterdrückt*].

8

FANTASIA E REPRESENTAÇÃO DO REAL

Vimos que Freud (1889/1989) concebia as lembranças encobridoras e cenas infantis como fantasias retrospectivas, pois se formavam a partir do desdobramento de uma vivência posterior sobre uma anterior. Além disso, nessa atividade de fantasiar, o Eu também sofria o efeito do desdobramento em eu sujeito-eu objeto da fantasia.

Em *A novela familiar dos neuróticos*, Freud (1909/1989) se ocupa das fantasias e devaneios (sonhos diurnos) típicos da criança pré-púbere, como a fantasia de ser filho adotivo. Discerne em tais fantasias, características do período da latência e de cunho erótico, a necessidade de duplicar as figuras parentais para engrandecê-las ou degradá-las. Seu motor secreto reside na identificação com o rival, seja na figura do irmão ou de outra criança, seja na figura do pai. Assim, elas testemunham tanto a demanda de amor ao pai (temática do filho único) quanto a realização do desejo edípico.

Em *O mito individual do neurótico*, Lacan (1952/1987) retoma *A novela familiar* para isolar, na função do desdobramento, a composição de uma estrutura quaternária na neurose. Inspira-se na produção de Lévi-Strauss sobre a função simbólica do mito, que comporta a estrutura atemporal do inconsciente, em detrimento do acontecimento traumático da história. Isso nos permite outra perspectiva do complexo de Édipo e de suas consequências, a

começar pelo esvaziamento do sentido do sujeito e dos lugares em jogo. A propósito do caso freudiano do Homem dos ratos, Lacan demonstra que os desdobramentos e impasses de uma situação original (por exemplo, a mulher pobre e a mulher rica da história do pai) se deslocam para outro plano (a mulher pobre e a mulher rica da história do paciente); como se o que ficou irresolvido num lugar se reproduzisse em outro.

Segundo Lacan, esse desdobramento a quatro renova-se sem cessar. Nossa vida psíquica pressupõe que possamos nos inserir no mundo das trocas sociais (trabalho, relacionamentos) sem que se produza a divisão de nosso Eu. Entretanto, a cada vez que o neurótico se reconhece em si mesmo e entre os seus, é o parceiro sexual que se desdobra, por exemplo, em um casamento estável e um amor tão apaixonado quanto efêmero. Ou então, se em outra face da vida, o neurótico reencontra sua unidade em sua vida sentimental, é em sua vida social e sua própria virilidade que verá surgir ao seu lado aquele com quem terá uma relação narcísica mortal; sente-se excluído de sua própria vivência, e o impasse se reproduz.

Então, o desdobramento numa estrutura quaternária produz uma espécie de inconsciência sobre o lugar do sujeito, sob a forma de uma errância fantasmática na vida, mas que também encontramos no sonho, no qual o Eu se multiplica em várias personagens; ele pode estar em todos e em nenhum lugar ao mesmo tempo. Como pontua Costa (1998), nisso reside a matriz da teoria do sujeito em Lacan: sujeito da enunciação e sujeito do enunciado, S_1 e S_2 , correspondem ao mesmo pressuposto do desdobramento. Assim, a interpretação fica problematizada. A autora ressalta que essa inovação lacaniana produziu a reorientação da interpretação em psicanálise. À

diferença da clínica freudiana, a interpretação não terá mais como centro o drama edípico.

Segundo Costa (1998), outro acréscimo importante da transformação do Édipo numa estrutura quaternária é a necessidade de recontar as figuras edípicas. A autora propõe o termo “recontagem” para marcar seu duplo sentido: narrar (contar) novamente e refazer a conta. Assim, a ficção edípica reconta a castração (o desejo materno) como uma versão individual; e transforma um impossível (o incesto) em proibido (pelo pai). Como explica a autora, pai e mãe somente adquirem realidade na medida em que se tornam ficções através de nosso aparelho de representar (a linguagem) e, com isso, duplicam o real. A castração – isso que faz com que a mãe tome seu filho como representante do falo –, pressuposto do ternário mítico mãe-filho-falo é o que faz do incesto um impossível no campo humano. Lacan (1952/1987), a esse ternário, introduz um quarto elemento, a morte. Por que ele nomeou-o de morte, e não de castração, parece-nos uma indagação pertinente. Talvez como uma deferência a Freud (1913/1989), para quem a morte era o ponto de partida; ou então, por uma inspiração hegeliana, pela morte imaginária que medeia as relações do homem com seu semelhante no estádio do espelho; também porque é a morte imaginária do drama edípico. A morte seria a premissa do ponto a partir do qual o Eu se contaria como um entre outros, em uma história individual e coletiva. Numa analogia com a matemática, a morte seria o número zero, sem o qual não seria possível contar um, dois, três... e o menos um, menos dois, menos três...

Portanto, diz Costa (1998), a fantasia, como a ficção edípica, traz a possibilidade de enunciar “eu” como narrador de uma história, permitindo a

identificação e a inserção nas trocas simbólicas com os semelhantes. Por outro lado, também traz o aprisionamento e a alienação a essa ficção e às figuras que criamos. Talvez esteja nisso a razão da busca obstinada de Freud (1918, 1939/1989) pela verdade histórica. Para melhor entendermos, recorramos ao modelo enunciativo, o qual Lacan (1964/1979) exemplifica com a seguinte passagem extraída do teste de Binet. À pergunta “Quantos irmãos você tem?”, a criança pequena responde: “Tenho três irmãos: Pedro, Ernesto e eu”. Vemos que a criança se conta duas vezes, como sujeito e como objeto. Entretanto, segundo Costa (1998), isso que seria um “erro” de conta, é um pressuposto de qualquer enunciação. O sujeito é sempre aquele que conta e aquilo que é contado; isso vale para toda e qualquer enunciação. Para tomar a palavra, ele precisa se apropriar da linguagem e estar na posição de ser o mestre de sua fala. Ao mesmo tempo, no enredo que constrói, ele é objeto dessa fala, mesmo que não reconheça tal condição. Então, primeiro é necessário que o sujeito se exclua do grupo de irmãos para que depois se inclua no grupo. A necessidade de produzir uma exclusão para fundar a identidade grupal a partir da qual o sujeito se reconheça como pertencente a um grupo, segundo Costa, é o modelo de produção de qualquer ato, não só do enunciativo. A autora lembra que os elementos de exclusão e inclusão necessários para a produção de um ato já estavam anunciados em *Totem e tabu* (Freud, 1913/1989). O primeiro deles diz respeito à força de exclusão de um ato:

Freud propõe que o primeiro ato, que é o ato de saída do gozo absoluto – o gozo mítico do pai da horda – é um ato de assassinato. Ato fica, então, significado como assassinato [...] A partir disso, todo ato, na

medida em que sempre pode constituir-se num primeiro (num UM), traz em si a potencialidade de uma criação e morte.

O segundo elemento é a substituição do ato de assassinato por uma identificação – o mito da constituição do grupo pela identificação na culpabilidade dos irmãos. Aqui vamos encontrar o UM (o traço) formando um coletivo e a substituição do ato por uma identidade. É assim que ato se marca como exterioridade e saída da identidade, logo, risco de dispersão (Costa, 1998, p. 82).

Por isso, a autora afirma que o UM, o elemento ordenador por meio do qual se opera tanto a exceção quanto a identidade, é o falo. É assim que, segundo Costa, a substituição do ato pelo sintoma surge como uma defesa contra o risco de dispersão da identidade, como podemos observar a propósito da religião monoteísta. A ficção do UM (Deus único) é o traço paterno, representante do falo, recebido do pai (Moisés) como uma herança, marca de uma filiação. E o sintoma é o sacrifício do filho (e não mais o do pai) em nome do amor ao pai idealizado. Portanto, acrescenta Costa, é a constância do representante fálico a partir do qual o sujeito se conta que lhe dá um sentido histórico e uma pertença a um grupo.

A TEMPORALIDADE DO LUTO

Conta Freud que um homem, que assistira seu pai durante a enfermidade, logo após a morte do pai teve o seguinte sonho:

O pai estava de novo com vida e falava com ele como podia, mas (isto não era assombroso) estava não obstante morto [*por causa do desejo filho*], só que não o sabia [*o filho não sabia que tinha esse desejo*] (Freud, 1900/1989, p. 430) (Os grifos são nossos⁹).

O autor esclarece que, enquanto assistia o pai enfermo, o filho havia desejado a morte do pai, a fim de que esta o aliviasse do longo sofrimento imposto pela doença. Após sua morte, durante o luto, o anterior desejo piedoso transformou-se em culpa, como se seu desejo o tivesse matado. Como podemos observar nesse sonho, é o desejo (de morte) do filho que situa o pai nessa posição de não saber.

Segundo Lacan (1958-59/2002), o problema de luto de Hamlet residia no ponto do saber: se sabia demais. Na medida em que o pai sabe, não podia enganá-lo ou subtrair-se a seu saber, ficando impedido de reconhecer-se nos seus atos. À diferença de Hamlet, Édipo, ao subtrair-se de um saber sobre seu destino, ao enganá-lo, é guiado em seus atos por um não saber ao encontro desse mesmo destino. Como diz Costa (1998), tudo depende de uma falta na

⁹ Os grifos indicam os acréscimos feitos por Freud para a interpretação do sonho.

partida, e o destino é repeti-la.

Por esse motivo, para falar sobre a origem do pai e da consciência moral, no mito do pai da horda, Freud (1913/1989) precisou colocar a morte como ponto de partida, como uma origem mítica, e recorrer a esse tipo particular de escrita, que é a construção, conforme ele a apresenta em *Construções em análise* (Freud, 1937/1989).

“No começo foi a ação” (Freud, 1913/1989, p. 162), anuncia Freud ao final de *Totem e tabu*. Com o que Lacan brinca, parafraseando Freud: “No começo da experiência analítica [...] foi o amor [...] No começo era o verbo [...] No princípio era a *práxis*” (Lacan, 1960-61/1992, p. 12). Desse modo, o acento é posto no valor de anúncio de “No começo”, pois ele faz surgir o *ex nihilo* próprio a toda criação, diz Lacan. O autor nos faz notar, assim, que o lugar de enunciação que está em jogo numa construção é o do pai. Nesta, fala-se no lugar do pai, numa posição de identificação ao criador. Por isso a construção possui certo caráter delirante, como já observava Freud (1937/1989); o sujeito está identificado a uma figura do absoluto, do saber hipnótico. Por essa razão, a Hamlet estava impedido o luto; ele não podia desmentir a morte (o pai). Para ele, o único ato possível de separação era a própria morte; só lhe restava repeti-la.

Nesse mesmo contexto, podemos entender as colocações de Freud (1915/1989) acerca da impossibilidade de representação da própria morte: como figura do absoluto, frente a ela somos sempre lançados a uma posição de fascínio e impossibilitados de representar o Eu. A morte é o lugar vazio, do *ex nihilo*, a partir do qual é possível nos contarmos. O problema é que, ao

fazermos, inevitavelmente supomos nesse lugar da origem uma figura, o Outro absoluto. Por isso, a experiência da morte através do outro amado é um princípio ético; pois o amor se produz a partir do encontro de duas faltas. Lacan (1960-61/1992) dizia que o amor é uma metáfora: é o significado que se produz quando o desejado se transforma em desejante. Vimos como a relação amorosa mãe-filho, por exemplo, se assenta sobre a ficção da mãe fálica para ambos. Nesta, trata-se de um engano recíproco: a representação do falo.

Sobre a questão da impossibilidade de representação, Costa (1998) traz uma contribuição esclarecedora. No início da psicanálise, Freud a concebia como uma ciência da interpretação: supunha a eliminação do sintoma após a revelação ao paciente de seu significado recalcado. A interpretação fracassava: não só os sintomas não desapareciam, como surgiam formas resistenciais de transferência, em forma de repetição e neurose de transferência. Pois a interpretação, enquanto um saber exterior (do analista), produzia a repetição, que é uma forma de o indivíduo tentar se apropriar da experiência. Por isso, a interpretação vai se deslocar para o que se repetia em transferência. Sabemos que a neurose de transferência foi como Freud (1914b/1989) nomeou a repetição da estrutura da fantasia que subjaz ao sintoma na relação com o analista. Tratava-se ali de inscrever a falta da relação ao Outro como uma perda compartilhada na transferência com o analista. Então, se uma análise inicia com atribuição ao analista de um sujeito suposto ao saber, ela se conclui através do luto do analista, conforme Lacan (1960-61/1992). Porém, o luto *do* analista tem duplo sentido: considerando o aspecto relacional da transferência, o luto *do* analista refere não somente o

luto que o analisante precisa fazer do analista, como também o luto que o analista precisa fazer com seu analisante.

Podemos perceber que o luto, pela marca que a repetição lhe imprime, se produz na temporalidade inconsciente do *Nachträglichkeit*. O trabalho de luto, segundo Freud (1917a/1989) consiste num processo de recordar-repetir peça por peça do objeto amado, através do qual o investimento libidinal do objeto retorna ao Eu. Esse retorno do investimento da libido ao Eu, Freud (1921/1989) o descrevia como regressão da identificação.

9.1. OS TRÊS TEMPOS DO LUTO

Tomaremos como base para pensar a temporalidade do trabalho de luto os três tempos propostos por Lacan (1945/1998): o instante de ver, o tempo de compreender e o momento de concluir.

O primeiro tempo do luto seria o representado por Freud (1913/1989), no mito do pai da horda, como um tempo mítico, o tempo do Outro. Segundo Costa (1998), o instante é o tempo no qual se encontra a imagem, que é aquilo que aliena e captura. É o instante do brilho e da fascinação, no qual alguma coisa se realiza na imagem, como no sonho. A relação à imagem, conforme o estádio do espelho de Lacan (1949/1998), indica a condição de antecipação, algo que precede temporalmente o sujeito, lugar da morte no mito da horda. Contudo, Costa lembra, muito pertinentemente, que a realização pela imagem já estava contida na realização alucinatória do desejo na ausência do objeto; modelo de satisfação do processo primário.

Outra ideia associada ao instante, afirma a autora, é a efemeridade, revelando assim o paradoxo da imagem: evoca o tempo eterno do mito, representado na fascinação; e o tempo finito, pela sua instantaneidade. Por isso a imagem, ao mesmo tempo que captura o desejo como promessa de realização, ao mesmo tempo revela-se como um engano, pela sua efemeridade.

Costa traz também a relação da imagem a uma espécie de tempo sem pensamento, em que se sabe sem precisar explicar, como na crença, na evidência, no mito e no ato. Como num sonho, onde Isso mostra, “sabe-se que é Eu”, como num saber sem a necessidade de um sujeito que o interprete; porém isso dura somente até o momento em que o relato do sonho constitui um endereço de fala e o enigma do sonho.

A partir das articulações acima, podemos tomar o mito do pai da horda como a representação do tempo no qual o Isso (do gozo e da pulsão) que nos precede é a linguagem: somos falados pelo Outro. O ato (o crime) é recalque originário [*Unterdrängung*] através do qual o símbolo “mata” a coisa, o corpo (representado pelo gozo). Portanto, o luto que chamamos de estrutural é o tempo relativo à estrutura (mítica), de um período imemorial, a-histórico, da perda do corpo. Já vimos em Freud que esse é o tempo que cai sob a amnésia infantil do recalcado primordial. Esse é o tempo do encontro com a falta do Outro (do símbolo), como a visão da castração feminina ou do corpo morto da pessoa amada. No entanto, essa é uma falta muda, impossível de falar; pois aí o sujeito é impessoal, o Isso pulsional. Esse encontro produz o desmentido da falta e a cisão do Eu. Por isso, sua inscrição vai requerer um segundo tempo, o tempo da fala, do endereçamento ao outro, com quem compartilhá-la.

O segundo tempo do trabalho de luto é o tempo de compreender, tempo da organização do lugar do Eu, num “eu sei” (sujeito psicológico) que se separa de um saber que o precede, conforme Costa (1998). O Eu em questão aqui não é somente o eu ideal da imagem narcísica. Esse Eu que se constrói nesse tempo é o Eu dividido pelo desmentido em sujeito da enunciação [*Je*] e sujeito do enunciado [*moi*]. Mas, como já vimos, esse Eu vai se cindir e confundir-se com a fantasia com a qual representará (e inscreverá) a perda do tempo anterior, o recalcado originário [*Unterdrückt*]. Então, esse é o tempo da dúvida entre o que é próprio e o que é do outro, o qual acompanha os conflitos de rivalidade e culpabilidade, como diz Costa. Por isso, é o tempo da suspensão do ato (desejo), o que vai produzir sintomas. É o tempo do amor ao outro, do romance ou novela.

Assim, *Moisés* seria a representação do segundo tempo do trabalho de luto, pois se desenrola no tempo de compreender. O Eu constrói uma versão ficcional da falta do Outro (do tempo anterior e mítico) compartilhada com o outro; o sujeito que se produz é o recíproco da imagem do outro especular. Daí a relevância que adquire o engano como produção de uma falta no saber do Outro, que nos antecede em nossa história individual, o pai. Vimos acima essa questão no sonho do pai morto e na tragédia de Édipo; Hamlet não pode enganar o pai e inscrever uma versão da falta do Outro. Se o mito da horda tematizava a perda do gozo do corpo (materno), *Moisés* é a versão dessa perda como um ato de sacrifício (o sintoma) do filho em nome de um ideal transmitido pelo pai como sua herança: a ideia monoteísta. O filho renuncia ao gozo (ao corpo) em troca do amor paterno.

Qual seria o terceiro tempo do trabalho de luto, aquele em que Freud

(1917a/1989) afirma que a libido se torna disponível para novos objetos? Talvez sobre isso possamos pensar na universalização da religião monoteísta. Por que ela não permaneceu restrita à comunidade judaica, um assunto entre pai e filho? Ao invés disso, a ideia monoteísta extrapolou o âmbito privado da relação pai-filho, e ingressou na história coletiva, instaurando *Um Deus* como uma nova representação da transcendência. Poderíamos situar aí a passagem do sistema animista de pensamento ao sistema religioso, conforme as cosmovisões apresentadas por Freud (1913/1989).

Esse terceiro tempo do trabalho de luto se desenvolve no tempo do momento de concluir, terceiro tempo proposto por Lacan (1945/1998). É o momento em que surge o sujeito “dessubjetivado”, o Eu desaparece no ato de saída do espelho do outro; com isso há um retorno à estrutura. Mas aqui esse retorno implica o encontro das duas faltas, a do Outro e a do sujeito; é quando este realiza a experiência da castração do Outro – aquela que no primeiro tempo foi desmentida. É quando o sujeito do inconsciente articula indivíduo e coletivo.

Segundo Lacan (1959-60/1988), a mensagem monoteísta somente se conclui com o cristianismo. O assassinato de Cristo, em sua perspectiva, seria o retorno do assassinato primordial, o do Grande Homem. Afinal, com o cristianismo, se passa da religião do pai à religião do filho. Como diz Lacan, ele já estava morto desde sempre e não o sabia, fazendo alusão ao sonho do pai morto e a Deus.

CONCLUSÃO

Para este momento de concluir, retomando o desenvolvido até aqui, a ideia é destacarmos algumas articulações nas quais avançamos no tema, os impasses que ainda persistem e as novas questões que se produziram.

O que chamamos de luto estrutural, tomando o mito do pai da horda como paradigma, consiste na perda do gozo ou do corpo que se produz no encontro com a linguagem. Isto é o recalçamento originário [*Uverdrängung*]. Por sermos falantes, o único gozo possível é o gozo através do significante, o falo. A rigor, a perda seria da coisa no encontro com o símbolo; a morte da coisa pelo símbolo. Por isso, a morte é o ponto de partida em Freud; já nascemos no universo do símbolo e da linguagem. Entretanto, isso só tem efetividade se passar por uma experiência corporal. Nomear a perda de corpo materno (incesto) já é uma versão resultante de nossa experiência se dar nas relações primárias, com aqueles que exercem as funções de pai e mãe. Nomear de falo ao significante primordial já diz dessa experiência. Por essa razão, o incesto é impossível para os humanos, é somente um horizonte do gozo produzido pela versão do falo paterno.

Contudo, a perda do corpo (gozo) só vai se inscrever como perda com o sintoma. Por isso, tomamos *Moisés* como paradigma da inscrição da perda logicamente anterior. Assim, o trabalho de luto propriamente dito é o trabalho do sintoma. Este é o recalque propriamente dito, ou recalque secundário [*Verdrängung*]. A perda só se inscreve no corpo a partir de uma versão do

encontro com a falta do Outro. A perda em questão aqui poderia ser nomeada como a perda do falo. Allouch (2004) usa a expressão “sacrifício gracioso do falo”, colocando o acento no gracioso, pois seria uma perda seca, sem compensação; uma perda que seria da ordem da privação, e não da castração. O contexto de sua afirmação localiza-se no estudo que o autor empreendeu sobre o luto em Hamlet, seguindo os passos de Lacan (1958-59/2002) no *Seminário 6*, o que não foi o nosso caso no presente estudo. Escolhemos fazer o percurso do tema preferencialmente em Freud porque nossa indagação centrava-se na concepção freudiana de luto e de trabalho de luto.

A erótica do luto reside no fato de que a inscrição da perda do gozo é, em última instância, a inscrição do significante do Outro no corpo; inscrição que se dá no exercício da pulsão com os objetos pulsionais que circulam no laço entre sujeito e Outro. Nesse sentido, um semelhante que possa suportar para nós tais objetos é fundamental. Porém, pensamos que não é qualquer semelhante que vai estar nessa condição; mas aquele com quem compartilhamos algum traço do ideal do eu, pela via identificatória ou amorosa.

Importante deixar claro que essa inscrição da perda não se dá nunca por concluída; ela se atualiza a cada vez que perdemos alguém ou algo que suportava um traço do ideal (ideal do eu), através do qual nos víamos amáveis. Já vimos que, na ausência da imagem unificadora do eu ideal, nossa erótica corporal e seus objetos pulsionais entram em colapso. Por isso, o paradigma do luto para Freud é a perda do objeto amado.

Quanto à abordagem freudiana da morte e do luto, nunca é demais

ressaltar o princípio ético que ela contém. Isso não é algo evidente, pois, a nosso ver, Freud não o diz, ele o coloca em ato em sua escrita. Na verdade, poder constatar isso foi um dos grandes ganhos “pessoais” do estudo que empreendemos. Vejamos.

Em primeiro lugar, temos a enigmática pulsão de morte, a qual, na obra lacaniana, se transmuda em gozo, o que, a bem da verdade, não ajuda muito a esclarecer o enigma. Freud a apresenta no par antitético pulsão de vida e pulsão de morte. Abstraindo as metáforas biológicas, em última instância, Costa (1998) destaca dois pontos: é uma tendência ao retorno, da qual a compulsão à repetição é uma expressão; e indica que a morte é primeira, vem antes da vida. Em segundo lugar, o tema da morte surge sempre ligado ao complexo paterno, mais especialmente à temática do pai e da ética: *Totem e tabu*, *Moisés*, *De guerra e morte*, *Carta a Einstein*. Em terceiro lugar, Freud declara a ausência da representação de nossa própria morte no inconsciente, pois nos acreditamos imortais. Quando tentamos representá-la, inevitavelmente ficamos em posição de espectador. E em quarto lugar, a concepção de luto que tem como paradigma a morte da pessoa amada.

A morte como primeira significa que ela é o ponto de partida, condição necessária de começo, a origem mítica. Assume a mesma função que o algarismo zero tem na matemática, a de simbolizar o vazio, o nada. A morte é a radical alteridade; um lugar vazio. Significa o mesmo que dizer, como Lacan, que não há metalinguagem, que não há Outro do Outro. Ou seja, não existe Outro absoluto; ao se falar da morte, esta se mantém sempre como um saber exterior, uma figura do absoluto, que produz fascínio hipnótico e necessidade de repetição do gozo, ponto máximo de alienação. Significa dizer

que a origem é um lugar vazio; é somente *a posteriori* que vamos preenchê-la com o pai, Deus, cena traumática, mãe, etc. O luto da pessoa amada é a única forma de sairmos dessa condição de espectador em relação à morte; pois ali nos identificamos e nos apropriamos dela pela experiência singular.

Quanto às representações da morte descritas por Ariès (2012, 2014), após o desenvolvimento deste trabalho, podemos observar que elas testemunham o desdobramento das cosmovisões que se produziram ao longo da história; muito embora a mescla de diferentes sistemas de pensamento seja o que prevalece. Também observamos a perda da eficácia simbólica dos rituais em detrimento dos mitos individuais, abordagem que ficou celebrizada na obra de Lévi-Strauss.

O estudo de Ariès inicia-se na alta Idade Média, período no qual o discurso religioso era o dominante. Mas é interessante observar que a interiorização da representação da morte, chamada por Ariès de morte de si mesmo, teve início entre os membros do clero e letrados. A prática do exame de consciência e a expiação da culpa requeriam dos religiosos uma vida mais reclusa e afastada do convívio mundano da comunidade. Depois foi a vez do Romantismo, com a morte do outro, no qual a morte era o cenário de uma história de amor ideal, cujo brilho fálico servia como cortina desse cenário. Até que a morte veio a se tornar um trabalho de luto, trabalho do sintoma de cada um.

No que se refere às denúncias de imposição social de um luto solitário, não gostaríamos de entrar nas atuais querelas e engrossar o coro dos ressentidos com a cultura, como se fôssemos estrangeiros à cultura que

produzimos. Entretanto, não podemos nos abster de uma indagação. Nos dias de hoje, em que o discurso científico é aquele através do qual nos representamos, qual o lugar dado ao nosso corpo? O do *Unheimlich*?

REFERÊNCIAS

Allouch, J. (2004). *A erótica do luto: No tempo da morte seca* (P. Abreu, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Companhia de Freud.

Ariès, P. (2012). *História da morte no Ocidente: Da Idade Média aos nossos dias* (P. de Siqueira, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira.

Ariès, P. (2014). *O homem diante da morte* (L. Ribeiro, Trad.). São Paulo, SP: Unesp.

Costa, A. (1998). *A ficção do si mesmo: Interpretação e ato em psicanálise*. Rio de Janeiro, RJ: Companhia de Freud.

Costa, A. (2001). *Corpo e escrita: Relações entre memória e transmissão da experiência*. Rio de Janeiro, RJ: Relume Dumará.

Costa, A. (2003). *Tatuagem e marcas corporais: Atualizações do sagrado*. São Paulo, SP: Casa do Psicólogo. (Coleção clínica psicanalítica).

Costa, A. (2004). A transicionalidade na adolescência. In A. Costa, C. Backes, V. Rilho & L. Oliveira (Eds.), *Adolescência e experiências de borda*. Porto Alegre, RS: Ufrgs.

Costa, A. (2005, Maio). Construção e saber. *Correio da APPOA*, 135(12), 14-17.

Costa, A. (2013, Novembro). Freud e o tabu do incesto. *Correio da APPOA*, 229, 19-24.

Freud, S. (1894/1989). Las neuropsicosis de defensa. In *Obras completas* (2. ed., Vol. 3, pp. 41-68). Buenos Aires, AR: Amorrortu.

Freud, S. (1895/1989). Proyecto de psicología. In *Obras completas* (2. ed., Vol. 1, pp. 323-336). Buenos Aires, AR: Amorrortu.

Freud, S. (1897/1989). Carta 69 (21 de setiembre de 1897). Manuscrito N. Anotaciones III (31 de mayo de 1897). In *Obras completas* (2. ed., Vol. 1, pp. 301-302). Buenos Aires, AR: Amorrortu.

Freud, S. (1900/1989). La interpretación de los sueños. In *Obras completas* (2. ed., Vol. 5, pp. 426-457). Buenos Aires, AR: Amorrortu.

Freud, S. (1905/1989). Tres ensayos de teoría sexual. In *Obras completas* (2. ed., Vol. 7, pp. 109-222). Buenos Aires, AR: Amorrortu.

Freud, S. (1909/1989). La novela familiar de los neuróticos. In *Obras completas* (2. ed., Vol. 9, pp. 213-220). Buenos Aires, AR: Amorrortu.

Freud, S. (1910/1989). Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas. In *Obras completas* (2. ed., Vol. 11, pp. 143-154). Buenos Aires, AR: Amorrortu.

Freud, S. (1913/1989). Tótem y tabú – Algunas concordâncias en la vida anímica de los selvajes y de los neuróticos. In *Obras completas* (2. ed., Vol. 13, pp. 1-164). Buenos Aires, AR: Amorrortu.

Freud, S. (1914a/1989). Introducción del narcisismo. In *Obras completas* (2. ed., Vol. 14, pp. 65-98). Buenos Aires, AR: Amorrortu.

Freud, S. (1914b/1989). Recordar, repetir y reelaborar (Nuevos

consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II). In *Obras completas* (2. ed., Vol. 12, pp. 145-158). Buenos Aires, AR: Amorrortu.

Freud, S. (1915/1989). De guerra y muerte. Temas de actualidad. In *Obras completas* (2. ed., Vol. 14, pp. 273-303). Buenos Aires, AR: Amorrortu.

Freud, S. (1917a/1989). Duelo y melancolía. In *Obras completas* (2. ed., Vol. 14, pp. 237-255). Buenos Aires, AR: Amorrortu.

Freud, S. (1917b/1989). Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños. In *Obras completas* (2. ed., Vol. 14, pp. 215-234). Buenos Aires, AR: Amorrortu.

Freud, S. (1917c/1989). 23ª Conferencia. Los caminos de la formación de síntoma. Parte III. Doctrina general de las neurosis. Conferencias de introducción al psicoanálisis. In *Obras completas* (2. ed., Vol. 16, pp. 326-343). Buenos Aires, AR: Amorrortu.

Freud, S. (1918/1989). De la historia de una neurosis infantil. In *Obras completas* (2. ed., Vol. 17, pp. 1-112). Buenos Aires, AR: Amorrortu.

Freud, S. (1919/1989). “Pegan a un niño”. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales. In *Obras completas* (2. ed. Vol. 17, pp. 173-200). Buenos Aires, AR: Amorrortu.

Freud, S. (1920/1989). Más allá del principio de placer. In *Obras completas* (2. ed., Vol. 18, pp. 1-62). Buenos Aires, AR: Amorrortu.

Freud, S. (1921/1989). Psicología de las masas y análisis del yo. In *Obras completas* (2. ed., Vol. 18, pp. 63-136). Buenos Aires, AR: Amorrortu.

Freud, S. (1924a/1989). La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis. In *Obras completas* (2. ed. Vol. 19, pp. 189-197). Buenos Aires, AR: Amorrortu.

Freud, S. (1924b/1989). Neurosis y psicosis. In *Obras completas* (2. ed. Vol. 19, pp. 151-159). Buenos Aires, AR: Amorrortu.

Freud, S. (1927/1989). Fetichismo. In *Obras completas* (2. ed. Vol. 21, pp. 141-152). Buenos Aires, AR: Amorrortu.

Freud, S. (1933/1989). 35ª Conferência. En torno de una cosmovisión. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. In *Obras completas* (2. ed. Vol. 22, pp. 146-168). Buenos Aires, AR: Amorrortu.

Freud, S. (1937/1989). Construcciones en el análisis. In *Obras completas* (2. ed., Vol. 23, pp. 255-270). Buenos Aires, AR: Amorrortu.

Freud, S. (1939/1989). Moisés y la religión monoteísta. In *Obras completas* (2. ed., Vol. 23, pp. 1-132). Buenos Aires, AR: Amorrortu.

Freud, S. (1940a/1989). Esquema del psicoanálisis. In *Obras completas* (2. ed., Vol. 23, pp. 133-210). Buenos Aires, AR: Amorrortu.

Freud, S. (1940b/1989). La escisión del yo en el proceso defensivo. In *Obras completas* (2. ed., Vol. 23, pp. 271-278). Buenos Aires, AR: Amorrortu.

Fuks, B. (2014). *O homem Moisés e a religião monoteísta – Três ensaios. O desvelar de um assassinato*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira. (Coleção Para ler Freud).

Lacan, J. (1961-62/2003). *A identificação: Seminário 1961-1962*.

Recife, PE: Centro de Estudos Freudianos do Recife. (Publicação para circulação interna).

Lacan, J. (1958-59/2002). *O desejo e sua interpretação: Seminário 1958-1959*. Recife, PE: Centro de Estudos Freudianos do Recife. (Publicação para circulação interna).

Lacan, J. (1956-57/1995). *O seminário, livro 4: A relação de objeto 1956-1957*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar.

Lacan, J. (1960-61/1992). *O seminário, livro 8: A transferência 1960-1961*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar.

Lacan, J. (1959-60/1988). *O seminário, livro 7: A ética da psicanálise 1959-1960*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar.

Lacan, J. (1952/1987). *O mito individual do neurótico* (2. ed.). Lisboa, PT: Assirio & Alvim.

Lacan, J. (1972-73/1985). *O seminário, livro 20: Mais, ainda 1972-1973* (2. ed.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.

Lacan, J. (1953-54/1983). *O seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud 1953-1954* (2. ed. rev.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.

Lacan, J. (1964/1979). *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise 1964*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar.

Lacan, J. (1949/1998). O estágio do espelho como formador da função do eu. In *Escritos* (pp. 96-103). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1945/1998). O tempo lógico e a asserção da certeza

antecipada. In *Escritos* (pp. 197-213). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.

APÊNDICE

UM SONHO SOBRE A MORTE

Em que pese o inusitado tom intimista estranho a um trabalho acadêmico, tomamos a decisão, incomum entre os lacanianos, de relatá-lo. Em defesa de tal decisão, apresentamos duas justificativas. A primeira é uma espécie de argumento de autoridade, ao dizer que seguimos a trilha aberta por Allouch (2004). A segunda, e mais importante, é que o sonho – mais do que fornecer elementos-chave – consistiu, ele próprio, em uma transposição do impasse.

Eis o sonho:

“Estava comendo, sentada num lugar onde havia outras pessoas ao redor. Vi que caiu em meu colo, e se perdeu entre as roupas, um dente meu. Um tempo depois, quando o encontrei, para minha surpresa, vi que havia perdido o dente da frente da arcada superior [meus dois dentes frontais, localizados no centro da arcada superior, se destacam pelo seu tamanho]; precisava imediatamente ir ao dentista para colocá-lo no lugar. Recorri a uma mulher [que era uma espécie de gerente de meu dentista], a qual também estava, na ocasião, no mesmo lugar, mas ela respondeu que meu dentista não poderia de imediato; precisaria agendar. Como iria falar sem o dente da frente? Esse era meu desespero

e o motivo de minha urgência em ser atendida. A partir de então, angustiada, hesitava entre insistir em me fazer receber por meu dentista – recorrendo a sua secretária, a qual conhecia de consultas anteriores – ou encontrar um outro dentista a quem pudesse confiar uma tarefa tão importante. Acordei”.

Voltei a dormir novamente e, ao acordar pela segunda vez, lembrei do sonho, já sem angústia, pois agora sabia que havia sido somente um sonho, e que não tinha perdido dente nenhum. A primeira ideia que me ocorreu a respeito foi o dito popular, que diz que sonhar com queda de dente significa a morte de pessoa próxima. Só pude rir de mim mesma e de meu sonho, pois não somente nunca me reconheci nessa afirmação, como também sempre a considerei uma grande bobagem.

Tudo isso me pareceu ainda mais engraçado e estranho após a segunda associação: na noite anterior, em um encontro com amigos, que são também parentes, em algum momento, a conversa havia se centrado em torno da morte, inclusive a própria, motivada pela constatação dos efeitos da velhice sobre familiares muito queridos que tínhamos em comum.

Posteriormente, lembrei que ainda na mesma ocasião desenrolara-se, à parte, uma conversa sobre meu dentista com uma destas pessoas, uma amiga, que também é dentista, e a respeito da qual havia percebido, pela primeira vez, alguns sinais da velhice em sua face. Sobre essa amiga, uma observação: ela é somente alguns poucos anos mais velha do que eu; e eu havia feito aniversário no dia anterior à noite de nosso encontro. Quanto a meu aniversário: foi a propósito da idade de meu marido, que aniversaria no dia

anterior a mim – e é um ano e um dia mais velho do que eu –, que percebi, lamentando-me, que dentro de alguns anos seria uma sexagenária.

Sobre meu dentista, há um detalhe a acrescentar: ele me foi muito bem recomendado quando precisei procurar um dentista porque havia quebrado um dente há um ano; na época não tinha pressa em repará-lo, pois era um dente molar que não ficava visível. Contudo, lembro de ter ficado chateada, pois era a segunda vez que isso me acontecia; e passara a associar esse tipo de coisa a indícios do avanço da idade. Para dizer a verdade, anteriormente, eu acreditava que as pessoas, com a velhice, inevitavelmente perderiam todos os dentes; foi inclusive essa amiga dentista que, há alguns anos, contrariou minha crença, afirmando que, se mantivéssemos os devidos cuidados, morreríamos com todos os dentes na boca.

Só então, durante o relato acima, emaranhada entre tantos pensamentos oníricos, recordei que, antes de ir ao encontro dos amigos, estava na pista da cena primária. E o que encontrei na volta foi o sonho. Fecha-se aqui o parêntese.

Decorrido o trabalho do sonho e o deslizamento significante que ele produziu, pudemos reencontrar um lugar de fala para poder seguir este estudo.